Nr. 118 · Dez. 2018 · 57. Jhg.

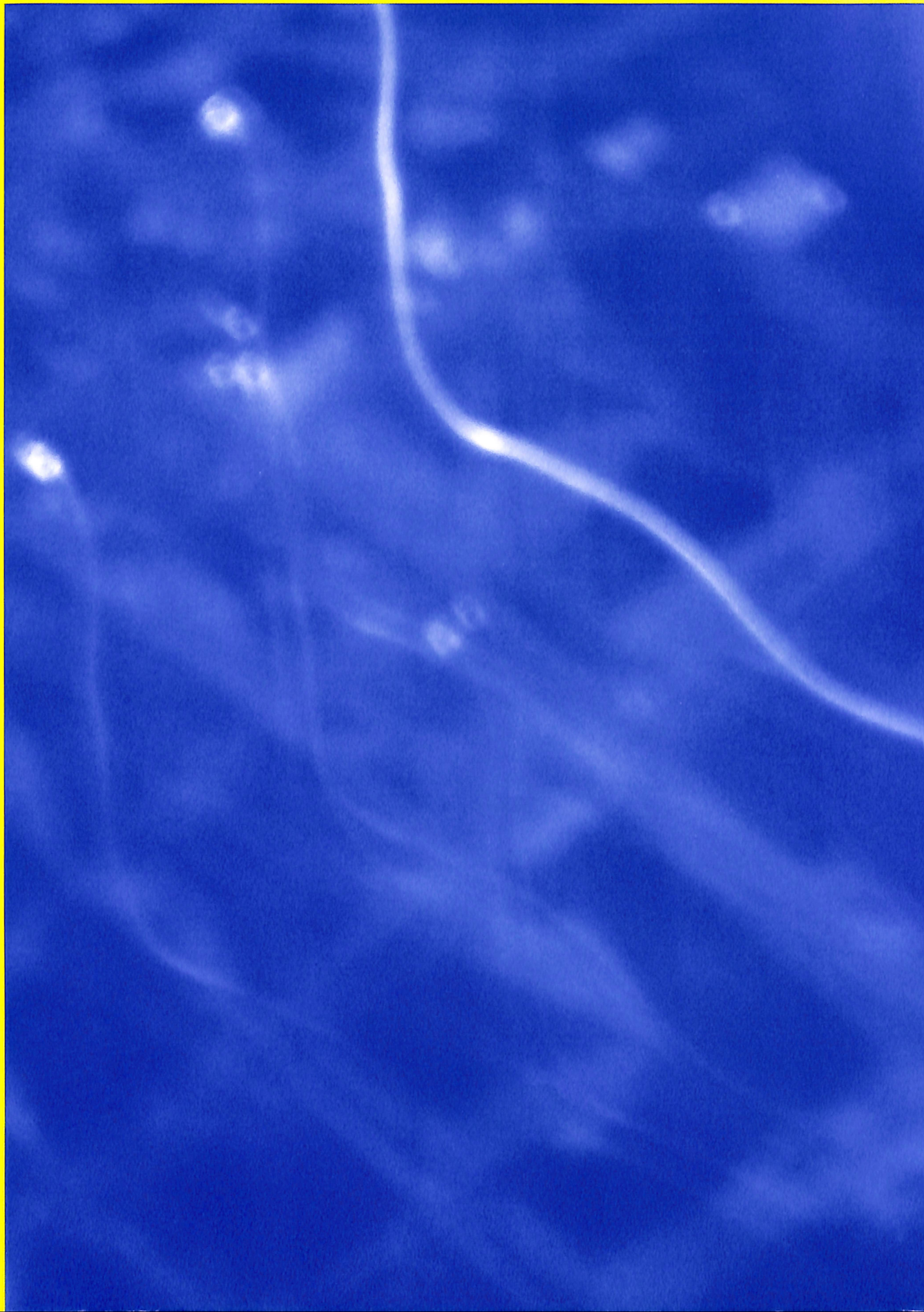
diskus

Frankfurter Student_innenzeitschrift · Bis OF gratis, auswärts 2,5 Euro

ARCHIVEXEMPLAR
KEIN VERLEIH
INFOLADEN LEIPZIG

Infoladen
Koburger Str. 3 · 04277 Leipzig
Telefon (0341) 3 02 65 04
www.nadir.org/infoladen_leipzig

Trotzdem



INHALT

4 **EDITORIAL**

7 **SOUVERÄNE OHNMACHT**
Überlegungen zu Macht- und Bewusstlosigkeit gegenüber den Verhältnissen

13 **PROLETARISIERUNG IM ÜBERSCHUSS**
Ein Kommentar über das heutige Verhältnis von Surplus-Proletariat und Ohnmacht

16 **DENEN DIE TREUE HALTEN, DIE IHR LEBEN FÜR DIE GROSSE VERWEIGERUNG GABEN**
Ein Interview mit Thomas Ebermann

23 **ZUM GEFÜHL DER OHNMACHT**
Fromms Studie von 1937 reloaded

31 **IN FEINDSCHAFT VEREINT**
Zu den Gemeinsamkeiten von Linkspopulismus und linkem Insurrektionalismus

37 **KUNST UND OHNMACHT – EIN GESPRÄCH**
Über die Macht und Ohnmacht von bildender Kunst

43 **OHNMACHT ALS AUSGANGSPUNKT EMANZIPATORISCHER PRAXIS**
Luce Irigarays Écriture Féminine einer weiblichen* Materie

48 **SOLIDARISCH GEGEN DAS GEFÜHL DER OHNMACHT?**
Reflexionen aus der Praxis einer Gruppe, die psychische Krisen politisch verstehen will

55 **DISKURS ÜBER DIE FREIWILLIGE UNKNECHTSCHAFT**

61 **KLEINE ANFRAGE: OHNMACHT**

66 **GARIP DÜNYA**

Plus! Fem!
Mehr Frauen in die Kunst!

Das Unsichtbare Komitee: Jetzt!
Eine Rezension.

Kritik als ob
Oder: Die unerträgliche Lächerlichkeit des Kommunismus

Anmerkungen zu ›Der kommende Aufprall‹

Liebe Leser_innen,

wir freuen uns, Euch unser Heft *Trotzdem* vorzulegen. Das Thema ist *Ohnmacht*.

Wir haben intensiv gelesen, diskutiert und dem Thema teilweise ratlos gegenübergestanden. Im Folgenden ein paar Gedanken:

Die neoliberale Gegenwart befördert das Gefühl der Ohnmacht, zugleich bei den ohnehin schon Marginalisierten und Ausgeschlossenen, wie auch bei allen Menschen, denen damit gedroht wird, ebenfalls zu diesen zu gehören. Ohnmacht liefert eine Basis für den Aufstieg der weltweiten Faschisierung, indem sich die Reaktion als Zurückgewinnung verlorener Handlungsmacht inszeniert. Dies passiert auf unterschiedlichen Ebenen, die nicht voneinander getrennt werden können: vom postindustriellen Arbeitsplatz, über den gesamtgesellschaftlichen ›Kampf der Kulturen‹ bis hin zur ›Zurückgewinnung‹ nationalstaatlicher Souveränität. Den ›Kit‹ bildet die *gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit* – verbunden mit Imaginationen einer äußeren Gefahr durch globale Migration und Flucht, und einer inneren Bedrohung durch Eliten und Verschwörungen.

Das Gefühl der Ohnmacht erreicht zudem auch die, welche bis jetzt am Glauben an die Überwindung von Ausschluss und Unterdrückung trotz alledem festhielten. Ohnmächtig sind nicht nur die Anderen. Dies zeigte sich auch in den Reaktionen auf Krisen von Wirtschaft, Demokratie und Nationalstaat des letzten Jahrzehnts. Oft bleibt von der Suche nach dem Besseren nur der Versuch das Schlimmere zu verhindern. Und trotzdem heißt ohnmächtig zu sein *nicht*, dass man aufgeben muss.

Die Erfahrung von Ohnmacht kann als ein zentrales Moment spätkapitalistischer Subjektivität gelten. Zum einen, weil Ohnmachtserfahrungen heute überall gemacht werden. Zum anderen, weil die Reflexion der eigenen Ohnmacht nicht nur, aber auch in der Linken keinen Platz hat. In der von Imperativen der Selbstbehauptung und -optimierung durchzogenen neoliberalen Gegenwart ist kein Platz für Mängel oder dafür, sich zurückzunehmen. So lastet ein Druck auf allen, der eigenen Ohnmacht Herr zu werden, um täglich zu malochen.

Mit dieser Ausgabe reflektieren wir einige Erfahrungen und Bedingungen von Ohnmacht, ohne der Pseudoaktivität das Wort zu reden. Viele Fragen standen am Anfang dieses Heftes und wir sind froh, dass unsere Autor_innen bereit waren, mit uns gemeinsam einzelne Fragen genauer zu betrachten.

Alex Struwe fragt in seinem Artikel *Souveräne Ohnmacht*, was es für Linke bedeuten könnte, sich angesichts von Souveränitätskrisen, kapitalistischer Totalität und populistischen Bewegungen (wieder) der eigenen Ohnmacht zuzuwenden.

Über Ohnmacht nachzudenken ist nicht möglich, ohne die ökonomische Basis mitzudiskutieren. *Der SurplusClub Frankfurt* hat sich der Aufgabe in seinem Beitrag *Proletarisierung im Überschuss* angenommen und unterbreitet ein an *Marx* entwickeltes Modell der Überflüssigen. Ihre These ist kurz gesagt: Je weiter die Kapitalakkumulation fortschreitet, umso überflüssiger werden alle. Zu spüren bekommen es diejenigen zuerst, deren Leben ohnehin prekär ist.

Thomas Ebermann thematisiert im Interview *Denen die Treue halten, die ihr Leben für die große Verweigerung gaben* die Kämpfe, Auseinandersetzungen und das Scheitern linker Ansätze während der letzten 50 Jahre bundesdeutscher Geschichte auch aus einer persönlichen Perspektive. Auch hier findet sich, trotz aller Aussichtslosigkeit, kein Aufgeben: Am Ende sind es die Einzelnen, die immer noch zu retten sind.

Der Psychoanalytiker *Lutz Garrels* diskutiert in dem Text *Zum Gefühl der Ohnmacht* mit Blick auf analytische Therapiesituationen Ohnmacht im Rahmen von Verdrängung und Aufdeckung. In der Tradition *Fromms* lassen sich theoretische Erklärungsansätze finden, die Ohnmacht beschreiben. Daher werden hier dessen Überlegungen aufgegriffen, um einen sozialpsychologischen wie auch psychoanalytischen Blick auf Entstehung und Bearbeitung von Ohnmacht zu werfen.

Explizit beziehen sich aktuelle linke Vorschläge auf Ohnmacht und wehren zugleich eine sozialpsychologisch inspirierte Auseinandersetzung mit den eigenen Wünschen und dem eigenen Begehren ab. *Hannah Hecker* und *Helge Petersen* diskutieren daher in ihrem Beitrag *In Feindschaft vereint* jene Tendenzen, die sich exemplarisch im Linkspopulismus von *Chantal Mouffe* sowie beim *Unsichtbaren Komitee* finden lassen: Beide setzen auf den Effekt der Masse, auf Populismus, um die Ohnmacht vermeintlich zu überwinden. Dass hierbei nicht nur Einzelne, sondern auch eine Herrschaftskritik auf der Strecke bleibt, zeichnen sie nach.

In dem Gespräch *Die Ohnmacht in der Kunst* diskutieren wir mit *Lea Welsch, Sina Brückner* und *Johanna Müller* darüber, wie Kunst auf Ohnmacht reflektieren kann und welches gesellschaftskritische Potential der Kunst unter diesen Bedingungen innewohnen kann.
Im Rahmen feministischer Kritiken lässt sich fragen, ob eine Ermächtigung nicht zugleich eine neue Ohnmacht hervorbringt, wo sie ein sich selbst Gleiches zum Ziel hat. Im Zentrum von *Anastassija Kostans* Artikel *Ohnmacht als Ausgangspunkt emanzipatorischer Praxis*

EDITORIAL

steht der Versuch, durch das Werk von *Luce Irigaray* hindurch eine Perspektive auf einen Umgang zu entwickeln, der starre Identitäten durchbricht und stattdessen die tabuisierte weibliche* Lust als Ausgangspunkt setzt.

Die Gruppe *Keine Privatangelegenheit [ka:pri]* beschreibt in ihrem Beitrag *Solidarisch gegen das Gefühl der Ohnmacht*, wie die gemeinsame Diskussion von Ohnmachtserfahrungen und psychischer Belastungserfahrungen einen emanzipatorischen Umgang mit diesen bedeuten kann.

Ohne Reflexion der eigenen Ohnmacht, scheint es nicht zu gehen. Der schwierigen Aufgabe, diese Floskel näher zu bestimmen, nimmt sich *Thomas Seibert* in seinem Beitrag *Diskurs über die freiwillige Unknechtschaft* an, und versucht auszuarbeiten, was eine Reflexion von Ohnmacht in der Tradition von 1968 bedeuten kann. Dabei ist nicht nur zu fragen, wie ein Umgang mit der eigenen Ohnmacht aussehen könnte, sondern ebenso nach der Richtung, auf die dieser Umgang hinausläuft.

Im *Garip Dünya* finden sich der Beitrag *Plus! Fem! Mehr Frauen in die Kunst* von *Naomi Rado* und die Buchrezension *Das Unsichtbare Komitee: Jetzt* von *Christoph Sommer*. Daneben finden sich hier Reaktionen auf unsere letzte Ausgabe, der von der AKK gestalteten Diskussion ihres Strategiepapiers *Der kommende Aufprall*. So diskutiert *Felix Lang* in *Kritik als ob*, inwiefern der Begriff des Kommunismus angesichts der umfassenden Ohnmacht linker Strategien der Revolution überhaupt noch angemessen sein kann. Eine weitere Reaktion auf das Heft der AKK ist die Zuschrift von *W. Neumann*.

An unsere Lesenden haben wir zusätzlich - wie gewohnt – eine *Kleine Anfrage* gerichtet und gefragt, wann und wie sie Ohnmacht erleben und was ihr Umgang mit ihr ist. Die Antworten finden sich in der Mitte des Heftes.

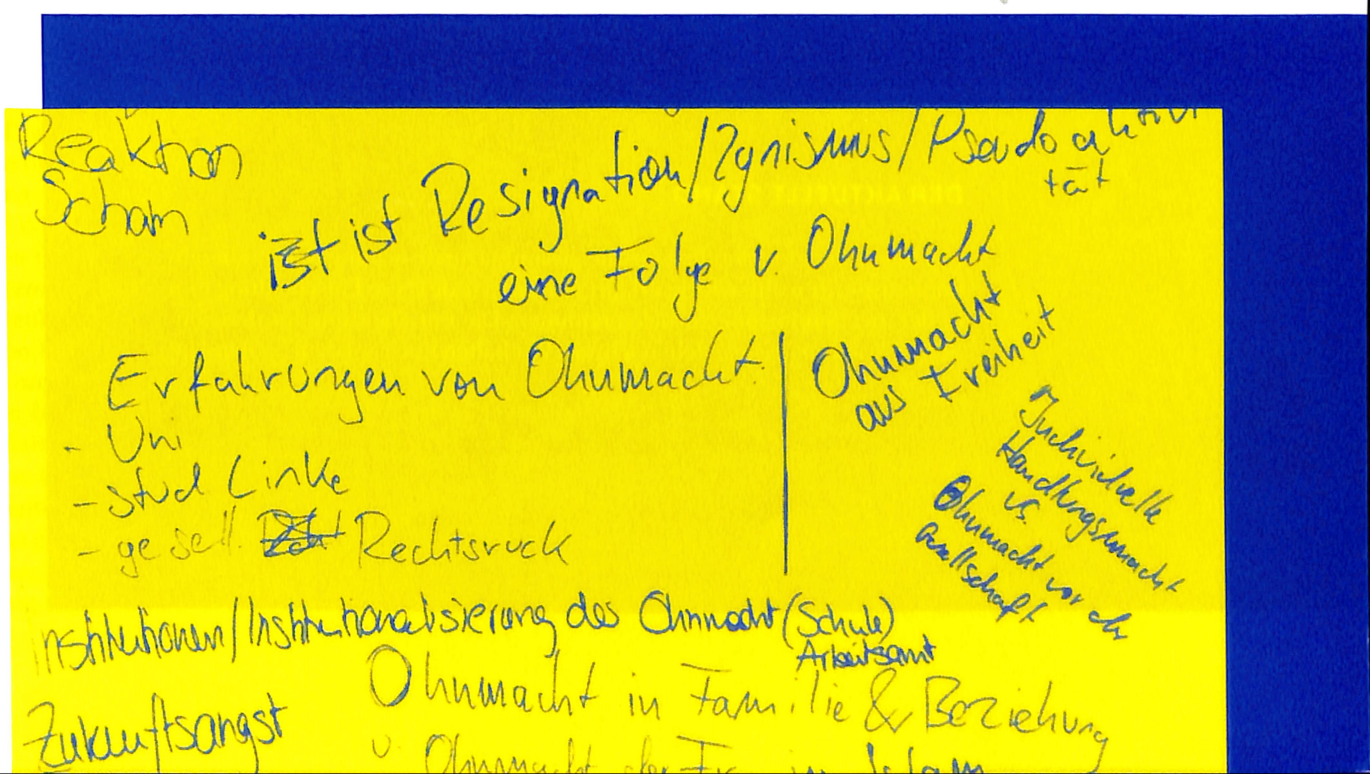
Die beigefügten Bilder sollen einen kleinen Eindruck davon vermitteln, wie viele Themen wir gerne bearbeitet hätten, die es aber doch nicht in das Heft geschafft haben.

In dieser Ausgabe und dem fast gleichzeitig erscheinendem Heft *We can't believe we still have to protest this shit* versuchen wir, eine Art Designredaktion zu etablieren. Einzelne Bereiche des Heftes werden Künstler_innen zur Gestaltung überlassen.

Wie auch im letzten Heft laden wir am 06. März 2019 um 20.00 Uhr zur *Heftkritik* in den *diskus*-Raum des Studierendenhauses Frankfurt ein (1. OG, Mertonstraße 26-28, Frankfurt), um mit Euch unser Heft zu diskutieren.

Ein gutes Lesen wünscht

Eure diskus-Redaktion



IN EIGENER SACHE

Hausdurchsuchung im Frankfurter Studierendenhaus und Durchsuchung der diskus-Redaktionsräume

Am 13. April 2017 stürmte die Polizei Frankfurt unter fragwürdigen Umständen das Studierendenhaus des AStA der Goethe Universität Frankfurt. Zuvor war von ca. 30 Personen gegen die Beherbergung des AfD-Parteitags in Köln durch die Maritim Hotel-Kette protestiert worden. Die Tatsache, dass einzelne Personen wohl Richtung Campus Bockenheim liefen, nahm die Polizei zum Anlass, die gesamten Räumlichkeiten des Studierendenhauses zu durchsuchen, Gegenstände zu beschlagnahmen und die Personalien von jeder Person aufzunehmen, die sich im und um das Studierendenhaus aufhielt. Neben den Büro-Räumen des AStAs wurden auch die Redaktionsräume der *diskus*-Redaktion durchsucht und die dort anwesenden Personen kontrolliert.

Gegen diese Durchsuchung haben wir als Herausgeber_innen der Studierendenzeitschrift *diskus* Beschwerde eingelegt, da diese unserer Ansicht nach gegen die Pressefreiheit verstößt:

Die *diskus* ist die Studierendenzeitschrift der Goethe-Universität. Die Durchsuchung ihrer Redaktionsräume stellt einen Eingriff in den Schutzbereich der Pressefreiheit dar (Art. 5 Abs. 1 S. 2 GG). Auch lässt sich die Durchsuchung der Geschäftsräume der Redaktion, in der alle relevanten redaktionellen Unterlagen lagern, aus der vorliegenden Gefahrenprognose der Polizei nicht rechtfertigen. Daher gehen wir rechtlich gegen die Maßnahme der Polizei vor. Es lässt sich kein Zusammenhang zwischen den Strafvorwürfen der Polizei und der redaktionellen Arbeit der *diskus* herstellen. Die Durchsuchung der Redaktionsräume war noch nicht einmal das Ziel, sondern nur ein rechtswidrig herbeigeführter »Kollateralschaden« der polizeilichen Maßnahme.

Es scheint, als hätte die Polizei den willkommenen Anlass genutzt, um alles zu überprüfen, was ihr unter die Finger kam. Selbst auf so ein hohes demokratisches Gut wie die Pressefreiheit wurde keine Rücksicht genommen. Zwei Leute, die auf den großen Campus Bockenheim laufen, sind keine legitime Begründung um Redaktionsräume zu durchsuchen.

DER AKTUELLE STAND

Nachdem in der ersten Instanz die gesamte Durchsuchung des Studierendenhauses für rechtswidrig erklärt wurde, wurde diese Entscheidung nun in der zweiten Instanz zurückgenommen. Die Entscheidung für den Sonderfall *Redaktionsräume* steht noch aus. Wir halten Euch auf dem Laufenden!

SOUVERÄNE OHNMACHT

Überlegungen zu Macht- und Bewusstlosigkeit gegenüber den Verhältnissen

»Gerade im Eifer des Änderungswillen [wird] allzu leicht verdrängt […], daß Versuche, in irgendeinem partikularen Bereich unsere Welt wirklich eingreifend zu ändern, sofort der überwältigenden Kraft des Bestehenden ausgesetzt sind und zur Ohnmacht verurteilt erscheinen. Wer ändern will, kann es wahrscheinlich überhaupt nur, indem er diese Ohnmacht selber und seine eigene Ohnmacht zu einem Moment dessen macht, was er denkt und vielleicht auch was er tut.« (Adorno 1971: 147)

SOUVERÄNITÄT UND DIE KRISE DER GESELLSCHAFT

Der Alltagsverstand, das Feuilleton und die sozialwissenschaftlichen Diagnosen sind sich mittlerweile einig, dass die Welt aus den Fugen geraten sei. Damit vermitteln sie zwei Dinge: Einerseits, dass sich das, was einmal Finanz- und Wirtschaftskrise hieß, nun auf nahezu alle Bereiche des Lebens, die Welt also, ausgeweitet habe. Und andererseits, dass es keine Möglichkeit gebe, diesen Zusammenhang angemessen zu benennen. Es ist ein Gefühl von Krise, ein diffuses Unbehagen, dass irgendwie alles ungeordnet und unvorhersehbar den Bach runter gehe. In dem Jammern über eine undurchschaubare und damit übermächtige Welt zeigt sich die Krise scheinbar in ihrem ganz grundlegenden Zusammenhang, als Kontrollverlust und Ohnmacht.

Was damit so grundlegend ins Wanken geraten ist, ist eine Vorstellung von Souveränität, der Fähigkeit zur Selbstbestimmung, die zum Herzstück liberaler Ideologie gehört. Entsprechend beklagt etwa der gegenwärtige reaktionäre Populismus eine solche Souveränitätskrise: Die anonyme Globalisierung und ihr Weltmarkt bedrohe die ökonomische Souveränität, Korruption und liberale Eliten die politische Souveränität des ›wahren Volkes‹ und ›Überfremdung‹ die Kultur. Diese Agitation und politische Mobilisierung eines Gefühls der Krise beschwört einen regressiven Abwehrkampf gegen die drohende Ohnmacht, indem eben die Souveränität wieder stark gemacht werden soll.

Das scheint insofern naheliegend, da Souveränität immer noch als das zentrale Prinzip der grundlegenden Organisationseinheit dieser krisengeschüttelten Gesellschaft gilt: des liberaldemokratischen Nationalstaats. Der moderne Staat ist die Zentralinstanz, die jene Mittel (der Gewalt) auf sich vereint, um sich selbst zu gestalten und in einer bestimmten Gestalt zu erhalten; der bürgerlichen Gesellschaft. Diese Reproduktionsaufgabe stand schon immer im Dienst einer bestimmten Herrschaftsordnung, die sich damit am Leben erhält. Zuerst setzte der Staat die göttliche Herrschaft des Königs um, *l'etat c'est moi*. Die Aufklärung diskreditierte eine solche Zentralisierung erfolgreich und sprach der göttlichen oder natürlichen Autorität die Berechtigung ab. Die Herrschaftsordnung musste nun gewissermaßen aus sich selbst gerechtfertigt werden und der Souverän wurde dezentralisiert. Die Formel dafür lautete, dass die Betroffenen der Herrschaft auch deren Urheber_innen sein sollten. Das ›Volk‹, also die Gesamtheit der Bürger_innen (inklusive aller Ausschlüsse), als Souverän war geboren sowie die Demokratie als dessen Ausdruck. Schließlich ging dies mit

jenem bürgerlichen und souveränen Individuum einher, dessen Freiheit nur durch die Freiheit der Anderen begrenzt werden dürfe.

In dieser historischen Entwicklung ist Souveränität der Idee nach Mittel und Garant der Freiheit in der bürgerlichen Gesellschaft und zwar auf allen ihren Ebenen: Staat, politische Ordnung und Individuum. Dies erklärt auch einigermaßen das Ausmaß der gegenwärtigen ›Krise‹. Die Souveränität bildet ein fundamentales Prinzip der Gesellschaft und betrifft diese als Ganze. Dort wo nun die Verwerfungen der Ökonomie über die politische Ordnung bis zum Individuum durchschlagen und das Prinzip auf allen Ebenen untergraben, ist dieser Zusammenhang deutlicher spürbar. Die gesellschaftliche Realität fühlt sich mehr nach Krise an, nach Kontrollverlust und Chaos und Ohnmacht. Der ideelle Zusammenhang der Gesellschaft, dass das selbstbestimmte Individuum so souverän wie sein selbstregierter Staat sein soll, erweist sich auf allen Ebenen als hinfällig.

Und dort wo diese Vorstellung der Selbstbestimmung bröckelt, zeigt sich der darin aufgehobene Zwangscharakter sehr deutlich: Der Souveränitätsverlust des Nationalstaats in einer globalisierten Welt mündet in jenen autoritären Etatismus, der die Reproduktion der Herrschaft durch die Beschränkung von Freiheit umsetzt und die symbolischen Momente der vermeintlichen Stärke, an die man sich verzweifelt klammert, gewaltsam verteidigt (Grenzen, Nationalmythen et cetera). Gleiches lässt sich für die Demokratie beobachten. Im postdemokratischen Zustand der liberalen Demokratien tritt ein Populismus auf den Plan, der die Verwirklichung des ›wahren‹ Volkswillens herbeifantasiert. Rechtsautoritäre Parteien in ganz Europa bedienen sich dieser Semantik und ihr Aufstieg belegt den Erfolg der Beschwörung der Souveränität. Nicht zuletzt, weil der Verlust gesellschaftlicher Sicherheiten und Orientierungsmuster auf der individuellen Ebene autoritäre Charaktere forciert, die jene Zurichtung durch die gesellschaftlichen Verhältnisse nur ertragen können, wenn sie die realen ›Schwächen‹ dieser Ordnung auf ein Äußeres projizieren und an ihm exerzieren.

OHNMACHT UND DIE REALITÄT KAPITALISTISCHER VERHÄLTNISSE

All diese Entwicklungen sind, zumindest theoretisch, hinlänglich bekannt. Man lese etwa *Nicos Poulantzas'* Staatstheorie, *Johannes Agnolis* Parlamentarismuskritik und *Theodor W. Adornos* Faschismusstudien. Dort sind die individuellen, kollektiven und politischen Abwehrmechanismen gegen die Ohnmacht bestens dokumentiert. Vor allem aber ist darin festgehalten, welcher notwendige Zusammenhang zwischen der bestimmten Organisation der Gesellschaft und der Ohnmacht ihrer Subjekte demgegenüber besteht. Die gegenwärtige Souveränitätskrise ist so verstanden nur gefühlt etwas Neues. Damit erklärt sich auch, warum die Abwehr gegen diese Krise notwendigerweise regressiv ausfällt, nämlich weil sie eine *Verdrängungsleistung* ist. Verdrängt wird darin, dass der gefühlte Souveränitätsverlust nicht eine Bedrohung der bürgerlichen Gesellschaft von außen ist (zu der er ja ständig gemacht werden soll), sondern vielmehr deren eigentlichen Kern bildet.

Souveränität ist das Versprechen auf die bürgerliche Freiheit der Selbstbestimmung, die aber in der kapitalistischen Gesellschaft gar nicht realisiert werden kann. Unabhängig davon, ob Individuen mit der Freiheit überhaupt zurechtkommen würden und ob Regression nicht auch entsprechend Freiheitsabwehr bedeuten kann, bleibt die Souveränität dabei ein Phantasma der Stärke, das darüber hinweghelfen soll, wie erbärmlich die eigene Position in den gesellschaftlichen Verhältnissen eingerichtet ist. So wird die Souveränität zum Fetisch, zur bloßen Autorität, die wenigstens irgendeine Bestimmung durchsetzen kann. Eine solche Verkehrung wird dort ständig beschworen, wo die Abwesenheit der Freiheit eine Begründung braucht, die von ihrem systemischen Ursprung ablenkt.

Die gegenwärtige Situation der Krise zeichnet aus, dass die Ohnmacht, mit der sie einen als Bedrohung konfrontiert, schon längst vorherrscht. Ohnmacht ist nicht erst das Ergebnis eines vermeintlichen Souveränitätsverlusts in der ›Krise‹, es ist die *Realität der Souveränität*. Mit dramatischer Deutlichkeit zeigt sich so die Ohnmacht des Nationalstaats, der sich nicht von der Reproduktion einer globalisierten Ökonomie distanzieren kann. Ebenso wird die demokratische Ohnmacht des Volkssouveräns sichtbar, sobald diese Diskrepanz zwischen ökonomischem Sachzwang und Mehrheitsinteresse zu einer Systemkritik anschwellen müsste. Und letztlich ist es die wahrnehmbare Ohnmacht des Individuums, das doch an sehr viele Grenzen dabei stößt, in all dem des eigenen Glückes Schmied sein zu müssen. Diese gesellschaftliche Ohnmacht ist nichts Neues, sie ist höchstens deutlicher spürbar. Entsprechend müssen diese inneren Widersprüche irgendwo nach außen verschoben werden und zwar so, dass man sie dort als einen Kampf führen kann, der einem zugleich erlaubt, die eigene Stärke, Integrität und so weiter zu beweisen. Diese Projektionsleistung erfüllen nun genau die zahlreichen Bedrohungen der Souveränität von außen, die sich in der ›Krise‹ ausdrücken.

Es handelt sich dabei aber um die Skandalisierung des kapitalistischen Normalzustands, der dadurch als Ausnahme behandelt werden kann: Ein Zustand, in dem etwas dringend fehlt, was ansonsten aber da sein müsste und einem folglich von irgendwem oder irgendetwas genommen wurde. Sei dies nun die kulturelle (sprich nationale) Identität der abendländischen Patriot_innen, die die feindlichen ›Invasoren‹ fürchten, die soziale Sicherheit, die von der ›Einwanderung in die Sozialsysteme‹ bedroht werde, oder die bösen Freihandelsabkommen und der ›Raubtierkapitalismus‹, welche die Bauernhofromantik lokaler Wirtschaften trübe. Solche Projektionen nach außen sollen beweisen, dass die bestehende Ordnung (vor dem Verlust) eine gute war, und ihre Wiederherstellung nun noch mehr desselben abverlangen wird: Opferbereitschaft, Disziplin, Härte, also die Gefolgschaft gegen-

über der Autorität. Da wo die Gegenwart schließlich einen Verlust bedeutet, wird die Zukunft zu einem ungewissen und dunklen Schicksal, dem man nur in der heimeligen Romantisierung der Vergangenheit entkommen kann – Retropie nannte dies *Zygmunt Bauman*, und wiederholt damit nur schlecht die Befunde der kritischen Sozialpsychologie zur Faschisierung der Gesellschaft. Der allerortens empfundene Souveränitätsverlust, ob politisch, ökonomisch oder kulturell, artikuliert damit zwar die Ohnmacht, aber ohne auf ihre gesellschaftlichen Grundlagen zu schauen.

Die gesellschaftliche Dimension der Ohnmacht muss verdrängt und das Gefühl der Ohnmacht um jeden Preis vermieden werden, denn es würde sonst die ganze Existenz in Frage stellen. Das Beispiel der *Incels*, der, frei übersetzt, *unfreiwillig Zölibatären* ist dafür anschaulich. Jeder High School- oder Teeniefilm kennt die Sozialfigur des *Geeks* und *Außenseiters*, der unter der Demütigung seiner Unangepasstheit leidet und von nichts mehr träumt, als endlich die soziale Anerkennung der ›Entjungferung‹ oder ›eine Freundin‹ zu bekommen. In sozialen Netzwerken und Foren finden sich neuerdings Zusammenrottungen von jungen Männern, die sich untereinander in dieser Selbstwahrnehmung solidarisieren und in gewaltvollen Rachefantasien (oder jüngst auch Taten) ergehen. Die Verlierer der marktförmigen Organisation von Intim- und Sexualbeziehungen kanalisieren ihre gefühlte Demütigung in den gewaltsamen Hass auf die Objekte dieser Bedrohung. Weil ihnen ihr eigentlicher ›Anspruch‹ (auf sexuellen Zugriff auf Frauen) verwehrt werde, üben sie Rache an ›den Verantwortlichen‹, die diese ursprüngliche Stärke sabotiert hätten (zum Beispiel an zu selbstbewussten Frauen). Die Machtlosigkeit lässt sich offensichtlich nur ertragen, indem sie an einem Schuldigen exerziert und damit abgewehrt werden kann.

Dieses regressive Aufbegehren gegen die Ohnmacht deutet dabei auf jenen zentralen Konflikt der kapitalistischen Gesellschaft hin, deren Leitprinzip der Freiheit im stärksten Widerspruch zu ihrer realen Verfasstheit absoluter Determination und Notwendigkeit steht. Der liberal-demokratische Staat richtet die Ordnung von Individuum zu Volk zur Herrschaft ein, und zwar so, dass ein ganz bestimmtes Verhältnis der Menschen zueinander reproduziert wird: Sie müssen sich als Objekte wahrnehmen, die in Hinblick auf eine ›höhere Einheit‹ vergleichbar und verwertbar sind. Dieses Verhältnis ist wiederum die Existenzbedingung des Kapitals, die in der kapitalistischen Gesellschaft reproduziert wird: Markt, Zirkulation, also Warentausch, und in letzter Konsequenz die Warenförmigkeit von immer mehr Objekten, also deren Äquivalenz, damit die Zirkulation am Laufen bleibt.

Dieses Verhältnis besteht als notwendiger Zusammenhang zwischen liberaler Freiheit, demokratischer Herrschaft und Staatsform. Aber eben nicht, weil der ›irgendwo hinter allem stehende‹ Souverän sie festlegt, sondern weil es die innere Logik des Zusammenhangs selbst ist. Dies genau meint die Formel, der Kapitalismus ist die Herrschaft des abstrakt Allgemeinen. Der kapitalistische Staat hat die Gewährleistung dieser Herrschaft zur Aufgabe, unabhängig aller Einrichtungen, die liberaldemokratische Legitimität herstellen sollen. Die uneingeholte Stärke der Marxschen Analyse besteht darin, genau diesen Zusammenhang aufzuzeigen, und zwar als *den bestimmenden Zusammenhang der Totalität der kapitalistischen Gesellschaft*. Eine der Pointen dieser Analyse ist, dass sich diese kapitalistische Gesellschaft überhaupt nur als Totalität herstellen lässt. Sie ist grundlegend darauf angewiesen, alle gesellschaftlichen Momente nach dieser Warenform zu bestimmen, eine Welt nach ihrem Vorbild zu schaffen. Kapitalismus ist gesellschaftliche Determination und konnte historisch überhaupt erst vor dem Hintergrund zentralisierter Herrschaft und Kontrolle der Gesellschaft entstehen. Die viel beschworene Transformationsfähigkeit des Kapitalismus bedeutet daher zuallererst die Anpassung dieser Notwendigkeiten an die sozialen Konflikte, die daraus resultieren, also die Verhandlung des Widerspruchs aus realer Determination und der Idee der Freiheit.

IDEOLOGIE UND DIE ÜBERWÄLTIGENDE KRAFT DES BESTEHENDEN

Angesichts dieser Herrschaft des abstrakt Allgemeinen ist Ohnmacht gegenüber den gesellschaftlichen Verhältnissen eine reale Gegebenheit. Das heißt nicht, dass das Versprechen der Freiheit einfach nur eine Lüge wäre. Die Menschen machen ja tatsächlich ihre Geschichte und richten sich die Verhältnisse selbst ein. Das Fetischkapitel im Marxschen Kapital zeigt sehr deutlich, wie daraus jedoch eine Welt entsteht, die den Menschen als fremde und unveränderliche Macht entgegentritt: als verdinglichte Welt, der man scheinbar ohnmächtig gegenübersteht (vgl. Marx 1962: 85ff.). Die menschliche Praxis, die den Verhältnissen zugrunde liegt, ist darin nicht mehr erkennbar. In so einer Welt meint Freiheit in erster Linie eine reine Formalität, nämlich so etwas wie Unbestimmtheit (damit man sich selbst bestimmen kann) beziehungsweise die Unabhängigkeit des Individuums, die zugleich seine Besitzlosigkeit an allem außer sich selbst bedeutet. Ausdruck dessen ist der doppelt freie Lohnarbeiter, »frei in dem Doppelsinn, daß er als freie Person über seine Arbeitskraft als seine Ware verfügt, daß er andrerseits […] frei ist von allen zur Verwirklichung seiner Arbeitskraft nötigen Sachen« (Marx 1962: 183). Statt nur für die Arbeitskraft gibt es mittlerweile für alles einen Markt, auf dem man in der Konkurrenz um Glück, Ansehen, Lifestyle, Genuss et cetera bestehen muss. So frei man sich in diesen Verhältnissen auch fühlen kann, etwas an ihnen ändern kann man nicht.

Ohnmacht hat daher eine strukturelle Komponente und das führt zu einem recht alten Problem zurück, das man als Ideologieproblem bezeichnen kann. Ideologie versöhnt das Individuum mit seiner Anteilnahmslosigkeit an den gesellschaftlichen Verhältnissen und zwar indem diese Verhältnisse systematisch verkannt werden. Das berühmt berüchtigte *notwendig falsche Bewusstsein* meint also: die Notwen-

digkeit des gesellschaftlichen Zusammenhangs nicht zu erkennen – und das notwendigerweise, weil jenes Bewusstsein auch zum Gesamtzusammenhang gehört. Das Phantasma der liberalen Freiheit durch Souveränität operiert genau auf diesem Niveau, denn es beschwört unaufhörlich die grenzenlosen Möglichkeiten der (Selbst-)Bestimmung, um darin keinen Platz für irgendeine Reflexion zu lassen, woher diese empfundene Schwäche eigentlich kommt, die das Mantra so notwendig macht.

Da, wo diese Versöhnung mit der Ohnmacht nicht funktioniert, muss als Erklärung der Ohnmacht irgendeine ›Bedrohung von außen‹ fabuliert werden. Das betrifft nicht nur die rechten Populisten und vermeintlichen Modernisierungsverlierer, die sich in ihr nationalsoziales Kollektiv wünschen. Auch Linke kommen ja ganz unverhohlen auf die Idee, ihrer Identitätskrise und dem schwindenden Einfluss mit Populismus beikommen zu wollen. Die unerträgliche gesellschaftliche Irrelevanz lässt anscheinend dazu tendieren, den zugrundeliegenden Widerspruch doch besser mit irgendeinem kämpfbaren Kampf ersetzen zu wollen und so doch wenigstens die Fassade der Souveränität zu wahren.

Hier zeigt sich das ideologische Problem als ein ganz praktisches, denn indem die Ohnmacht gerade nicht auf ihre gesellschaftlichen Grundlagen zurückgeführt wird, besteht das Phantasma weiter: Statt erklären zu können, warum Freiheit in den gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnissen notwendig verstellt ist, wird auch von links – vom liberalen Mainstream bis zur radikalen Linken – so getan, als sei Freiheit eigentlich bereits realisiert und gewissermaßen nur von außen eingeschränkt. Die ›bösen‹ Rechtspopulist_innen sind der bestehenden Demokratie gegenüber etwas Fremdes und Äußeres, auf das sich die eigenen strukturellen Schwächen abwälzen lassen. Dies funktioniert also ganz ähnlich, wie sich der AfD-Wähler an seinem Hass auf die Eingewanderten bestärkt, zumindest ähnlich in der Hinsicht, wie es vom eigentlichen Problem ablenkt. Das ist genau der Punkt, an dem sich liberaler Status Quo und Regression ideologisch die Hand reichen. Sprich, an dem sich *der Zusammenhang* zeigt.

TOTALITÄT UND DIE FRAGE DER REVOLUTION

Dass sich in dieser Situation, die wir Krise nennen, dieser Zusammenhang zeigt, ist das Einzige, das eine radikale Linke zum Optimismus verleiten sollte. Anstatt sich darauf zu konzentrieren, wie man der eigenen Ohnmacht – die ja besonders für eine gesellschaftliche Linke so schmerzhaft spürbar ist – noch das abwegigste Fanal der Stärke entgegensetzen kann, muss sie als objektive Bedingung anerkannt werden. ›Populismus‹, ›Sammlungsbewegung‹ oder ›Hegemoniales Projekt‹, was auch immer sich die Linke für einen Namen gibt für ihr vermeintliches Wiedererstarken, es meint immer auch die Akzeptanz jener gesellschaftlichen Verhältnisse, aus denen das Problem erst entspringt. Und die Hoffnung, man könnte wenigstens irgendetwas reißen, weil die Revolution eh außer Sichtweite ist, erweist sich als naiv. Denn es ist absolut absehbar, dass die Linke im Konkurrenzkampf um die erfolgreichere Agitation, die stärkere Erzählung, den besseren Nationalismus et cetera den Kürzeren ziehen wird. Genau dies erledigen die reaktionären Phantasien bis hin zum Faschismus um vieles besser.

Das progressive Moment einer radikalen linken Perspektive bestand noch nie darin, die Leute aufzustacheln und ihrem diffusen Unbehagen irgendeine Richtung zu geben, die vielleicht etwas an ihrer konkreten Situation verbessert. Die Aufgabe wäre vielmehr, das Elend und die vielfältigen Formen, unter denen Menschen zu leiden haben, als gesellschaftlichen Zusammenhang begreifbar zu machen. Denn erst dieser Schritt, der all diese Kränkungen durch die Gesellschaft miteinander verklammert, macht sie als Momente dieser menschlichen Gesellschaft wieder zugänglich. Nur die Gesellschaft, die als Ganze von den Menschen eingerichtet wurde, kann überhaupt einer Veränderung durch diese Menschen wieder zugänglich gemacht werden – beziehungsweise zunächst einmal vorstellbar gemacht werden. Das ist Sinn und Gehalt allen Redens über Revolution.

Bevor eine solche Rede sinnvoll sein kann, ist die erste und wichtigste Bedingung gegen den ideologischen Zirkelschluss, in dem die äußeren Bedrohungen von der immanenten ›Schwäche‹ ablenken, die Anerkennung der objektiven Ohnmacht. Ein solches Plädoyer ruft natürlich die Frage nach der Praxis auf den Plan. Ist die Anerkennung der gesellschaftlichen Ohnmacht nicht die eigentliche Kapitulation vor den gesellschaftlichen Verhältnissen? Verstellt sie nicht jede Form der praktischen Intervention? Ganz zurecht drängt sich hier die Befürchtung auf, eine solche Analyse werde zur selbsterfüllenden Prophezeiung, sodass man nur erkennen kann, dass man real wirklich keine Möglichkeit hat, auf die Gesellschaft einzuwirken. Ist es dann nicht besser, irgendeine emanzipatorische Praxis voranzubringen, auch wenn man damit Gefahr der Komplizenschaft mit den Verhältnissen läuft? Damit sind zwei, man will fast sagen uralte, Probleme linker Auseinandersetzungen wieder auf dem Tisch: Die Frage nach dem Theorie-Praxis-Verhältnis und daraus resultierend die Gretchenfrage, wie man es denn mit der Revolution hält. Um die schlechte Nachricht vorwegzunehmen: Diese Fragen lassen sich theoretisch nicht zufriedenstellend klären. Die gute Nachricht ist: Es gibt eine lange Geschichte der Auseinandersetzungen um diese Probleme, aus denen man lernen kann, sodass man nicht immer wieder von vorne beginnen muss.

Eine solche Geschichte macht mindestens auch ersichtlich, dass es ein gutes Zeichen ist, wenn eine Linke sich Fragen dieser Größenordnung überhaupt stellen kann. So unbefriedigend sie sein mögen, so verstaubt und ewig gestrig – darüber zu streiten, welche emanzipatorische Praxis einem die gesellschaftliche Einrichtung ermöglicht oder verstellt, ist eine Errun-

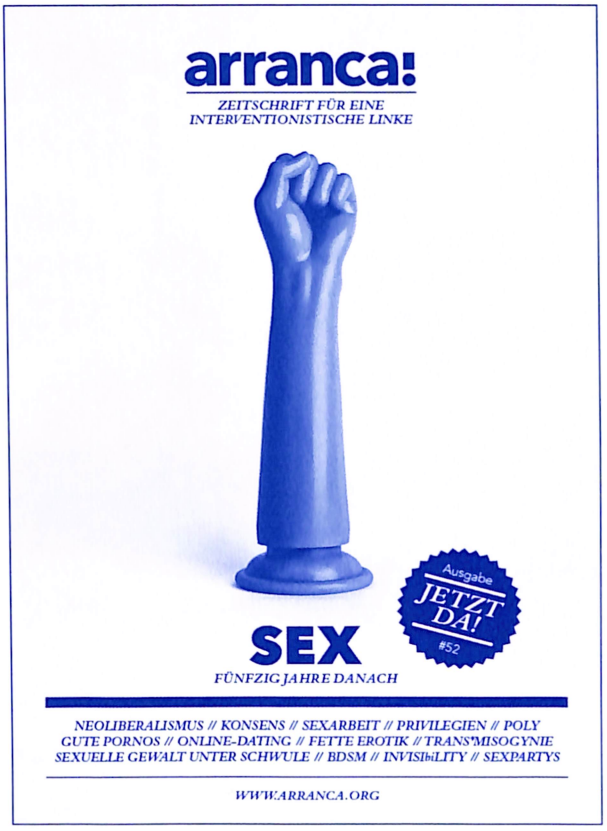
genschaft. In Zeiten, in denen eine radikale Linke gerade damit ausgelastet war, einer bürgerlichen Zivilgesellschaft erklären zu müssen, dass Rassismus nicht in Ordnung geht, und an allen Ecken und Enden die minimalen Errungenschaften des Liberalismus wegbröckeln, ist das Nachdenken auf diesem Niveau rar. Die Krise der Gesellschaft als Ganze bringt daher die Möglichkeit jener Reflexion auf das Ganze mit sich. Statt dies als Lähmung der Praxis zu verstehen, sollte diese einzige Errungenschaft ernst genommen werden. Denn so wie die Souveränitätskrise auf die grundlegende Organisation der Gesellschaft verweist, ist die Ohnmacht der Hinweis auf diese Organisation als Totalität.

Von dieser Möglichkeit, die Gesellschaft als jene Totalität zu begreifen, als die sie sich real darstellt, hängt sehr viel ab. Denn die gesellschaftliche Marginalität der Linken ist vor allem auch Ausdruck einer theoretischen Schwäche. Nicht in dem Sinne, wie es von so vielen Seiten beklagt wird, dass der Linken eine utopische Vision fehle, mit der sie die Menschen begeistern könne. Vielmehr fehlt es an einer belastbaren Theorie der Gesellschaft, die über jene Diagnosen und Beobachtungen hinausgeht, die den gesellschaftlichen Entwicklungen ›nur‹ hinterherhinken und darauf reagieren.

Eine solche theoretische Perspektive ist zugleich die Möglichkeit, der Pattsituation zwischen praxisfeindlicher Theorie und reformerischer Komplizenschaft mit den Verhältnissen zu entkommen. Nimmt man etwa die berühmte Phrase von der wechselseitigen Verschränkung von Theorie und Praxis: Diese meint, wenn es mehr als ein Lippenbekenntnis sein soll, dass die Erkenntnis der Welt selbst eine Praxis ist, in dem Sinne, als dass sie ihr Objekt, die Gesellschaft, reproduziert oder verändert (denn Gesellschaft, so zumindest die Annahme, ist ja auch nur Praxis). Nur um ein Positivbeispiel aus der linken Theoriegeschichte anzuführen: Die Ideologietheorie stellte sich über Jahr(zehnt)e dieser Problematik, wie das Bewusstsein darüber hinauskommen könne, immer nur das Abfallprodukt der gesellschaftlichen Verhältnisse zu sein. Spoileralarm: Ganz bestimmt nicht dadurch, dass es sich einfach weigert, diesen Zusammenhang zu behandeln.

Eine radikale Linke sucht nach jener Praxis, die die Gesellschaft progressiv verändert und zwar ohne die Bedingungen zu reproduzieren, die diese Veränderungen erst nötig machen. Wie sonst könnte eine solche Praxis gefunden werden, wenn nicht in der Erkenntnis des notwendigen Zusammenhangs der Gesellschaft? Dass die landläufige Reaktion auf eine theoretische Kritik der Praxis immer noch ausfällt als »Was soll man denn sonst machen?«, spricht ja eher ein Armutszeugnis aus, als dass es ein ernsthaftes Argument für die Praxis wäre. Das Plädoyer für eine Anerkennung der Ohnmacht meint dann keinesfalls die Kapitulation oder Depression. Es meint vielmehr, überhaupt erst die Möglichkeit für eine Praxis jenseits der Ohnmacht zu schaffen. Und was soll das für eine Praxis sein? Revolution. Unvorstellbar, oder?

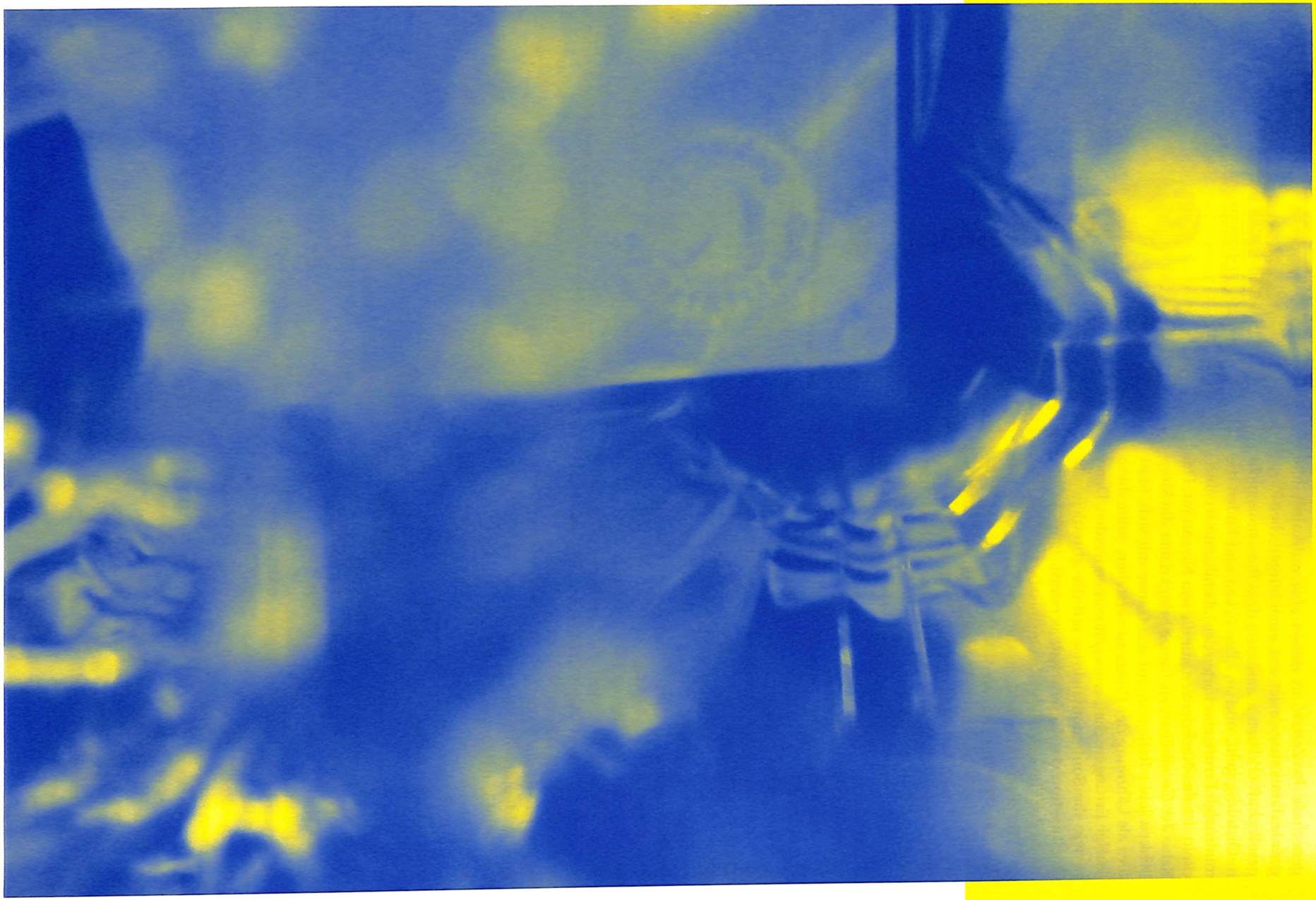
Alex Struwe



***.lit**

ADORNO, THEODOR W. (1971): *Erziehung zur Mündigkeit.* Frankfurt am Main.

MARX, KARL (1962): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band I.* In: MEW 23. Berlin.



PROLETARISIERUNG IM ÜBERSCHUSS

Ein Kommentar über das heutige Verhältnis von Surplus-Proletariat und Ohnmacht

Die Überproduktionskrisen der Gegenwart fluten den Alltag mit Überstunden, E-Mails, Müll.Trotzdem scheint die Teilhabe an Kapital und Arbeit alles zu sein, wovon das Proletariat derzeit zu träumen wagt. Die Zunahme der relativen Überschussbevölkerung lässt sich dabei nicht mehr nur als Randphänomen einer sub-proletarischen Ansammlung von Abgehängten und Überflüssigen beschreiben. Die fragmentierten Lebensrealitäten leicht ersetzbarer, überschüssig-werdender Arbeitskräfte sind längst paradigmatisch geworden für das Klassenverhältnis der Gegenwart und dessen Krisenentwicklung.

ABSOLUTE UND RELATIVE ÜBERSCHUSSBEVÖLKERUNG

Überbevölkerungsthesen, wie sie heute noch von Erdkundelehrer_innen bis hin zu offen Rechtsradikalen propagiert werden, wurden schon von *Karl Marx* beispielhaft zerlegt. Im *Kapital* wird »Das allgemeine Gesetz der kapitalistischen Akkumulation« als Produktionsverhältnis definiert, das notwendig eine »Surplusarbeiterpopulation« entstehen lässt (MEW 23: 670-674). Dabei kritisiert *Marx* die von dem Pfarrer und Bevölkerungswissenschaftler *Thomas Robert Malthus* vertretene These einer absoluten Überbevölkerung, die quasi natürlich in allen Gesellschaften und unabhängig vom jeweiligen Produktionsverhältnis entstünde. Überflüssige Menschen sind nach *Malthus* ein Phänomen, dem nur mit strenger Geburtenkontrolle beizukommen ist: Wer nicht gebraucht wird, wäre besser nicht geboren worden. Die Entgegnung *Marx'* ist nicht nur ethisch, sondern auch analytisch: Zum einen ist die Nachfrage nach Arbeitskraft im Kapitalismus konjunkturbedingt, steigt und fällt je nach Krise beziehungsweise Aufschwung; zum anderen charakterisiert *Marx* die bürgerliche Gesellschaft als ein Verelendungsverhältnis, das immer mehr Menschen in die Lohnabhängigkeit zwingt und zugleich, relativ zur steigenden Produktivität, immer weniger dieser proletarisierten Subjekte einkommensgesichert in die Produktion integriert. Eine solche Entwicklung kann auch durch Geburtenkontrolle nicht harmonisiert werden. *Marx* analysierte die Überschüssigen seiner Zeit als »industrielle Reservearmee«, die je nach Bedarf des Kapitals in den Produktionsprozess eingesaugt und bei fallender Nachfrage wieder ausgespuckt werden. »In dem Begriff des freien Arbeiters liegt schon, daß er Pauper ist: virtueller Pauper«, formulierte *Marx* in den *Grundrissen* (MEW 42). Die real pauperisierte »hin- und hergeworfene Masse« sah er jedoch in keinem hoffnungsvollen Licht (MEW 8: 160). Politisch brachten *Karl Marx* und *Friedrich Engels* dem »Lumpenproletariat« kein Vertrauen entgegen: »seiner ganzen Lebenslage nach wird es bereitwilliger sein, sich zu reaktionären Umtrieben erkaufen zu lassen« (MEW 4: 472). Dass das Proletariat Anfang des 19. Jahrhunderts mal als ein sehr heterogenes Gemenge aus unterschiedlichsten Biografien entstanden ist, wurde in den 1840er Jahren, unter anderem durch *Marx* selbst, zugunsten der politischen Hegemonie des doppelt freien, männlichen Alleinversorgers aus dem Selbstverständnis der Arbeiter_innenbewegung getilgt (Eiden-Offe 2017, 2018). So nahm der Industriearbeiter, in Konkurrenz zu seinen weiblichen Kolleginnen, eine zentrale Stellung innerhalb eines immer dynamischer werdenden Produktionsverhältnisses ein, bis hin zu seiner Idealisierung als revolutionäres Subjekt. In sozialdemokratischer Einhegung erkämpfte sich dieses Subjekt jedoch nicht mehr als den bekannten Klassenfrieden aus patriarchaler Kleinfamilie, Gartenzaun und Wohlfahrtsstaat. Wo dieser Klassenfrieden heute bröckelt, sind es nicht notwendigerweise Abgehängte und Pauperisierte, die sich als Erste zu ›reaktionären Umtrieben‹ hinreißen lassen.

ÜBERFLÜSSIG IST EIN ANDERER

Die Analyse, dass heute informelle Arbeitsverhältnisse, außerhalb der Inseln des privilegierten Stamm-Proletariats, zum bestimmenden Bild werden, ist in Soziologie und Feuilleton weit verbreitet. Die Phänomene der *relativen Surplus-Bevölkerung* erscheinen dort zergliedert in empirisch fassbare, soziale Gruppen, die durch Migration, Praktikum oder als Freelancer_innen die prekäre Abweichung zum Normalarbeitsverhältnis bebildern.[1] Die krisengetriebene, von Finanzblase zu Finanzblase wankende, globale Ökonomie der Gegenwart wird allerdings von allen ›Arbeitskraftbehältern‹ geteilt, wenn auch in je spezifischer Weise, aber eben doch nie voneinander getrennt. *Marx* analysierte flüssige, latente und stagnierende Bereiche der relativen Überschussbevölkerung und verwies damit auf ein ganzes Spektrum fragmentierter Lebensrealitäten, die mehr oder weniger dynamisch zwischen den Polen von Beschäftigung und Arbeitslosigkeit oszillieren. Diese Phänomene der relativen *Surplus-Bevölkerung* haben sich mittlerweile soweit ausgedehnt, dass sie sich heute weder soziologisch noch geographisch auf bestimmte Gesellschaftsschichten, Banlieues oder Slums begrenzen lassen.

An das Proletariat des 19. Jahrhunderts wurden Erwartungen einer progressiven sozialen Integration in die industrialisierte Produktion geknüpft, während dem Sub- und Lumpenproletariat herabwürdigend das Gegenteil zugesprochen wurde. *Rosa Luxemburg* verwies 1918 in einer Notiz zu ihrer *Kritik der Leninschen Revolutionstheorie* treffend auf den politischen Trugschluss dieser Trennung:

> *Das lumpenproletarische Element haftet tief der bürgerlichen Gesellschaft an, nicht nur als besondere Schicht, als sozialer Abfall, der namentlich in Zeiten riesig anwächst, wo die Mauern der Gesellschaftsordnung zusammenstürzen, sondern als integrierendes Element der gesamten Gesellschaft* (Luxemburg 1918).

Die Kategorie des *Surplus-Proletariats* verweist heute auf die Tendenz einer gesamtgesellschaftlichen Verschiebung sozialer Integration, hin zu den Lebensrealitäten der relativen Überschussbevölkerung – diese vollzieht sich, auch ohne den von *Luxemburg* angedeuteten Zusammenbruch, ganz alltäglich, im ökonomischen Normalvollzug kapitalistischer Akkumulation. Das heutige Niveau der Entwertung von Arbeitskraft kann nicht mehr nur in Bezug auf eingrenzbare Bevölkerungsgruppen verhandelt werden – weder im Sinne einer ausgelagerten Reservearmee noch als empirisch eingrenzbare Milieus von Abgehängten, Überflüssigen oder prekär Beschäftigten – zumindest nicht ohne das Risiko einzugehen, einem Interklassismus Vorschub zu leisten, der die Angst vor dem eigenen Überschüssig-Werden mit der ökonomischen Überflüssigkeit anderer erklärt.

IDENTITÄTSKRISEN

Die Finanz- und Wirtschaftskrise ab 2007/2008, führte zu einem regelrechten Revival des Begriffs der Klasse. Das deutet zunächst einmal darauf hin, dass die Entwicklungen der jüngsten Vergangenheit nicht mehr mit den üblichen links-liberalen Fortschrittsversprechen und ihrem »Abschied vom Proletariat« vereinbar sind (Gorz 1988). Oftmals ging es dabei jedoch nicht um Klasse als gesellschaftliches Verhältnis, sondern um nostalgische Identitätskonzepte. Von Donald Trumps *White Working Class* über Didier Eribons abgehängte Anhänger_innen der *Kommunistischen Partei Frankreichs* bis hin zu Sarah Wagenknechts Einsammlungsversuchen ehemaliger Linksparteiwähler_innen – hoch im Kurs steht die Suche nach den kleinen Leuten, die angeblich nicht mehr von der Parteienlandschaft repräsentiert werden und sich deshalb nach rechts außen verirrt hätten. Ob der um sich greifende Rechtsruck wirklich in diesen Schemata analysiert werden kann, ist mehr als fraglich. Zumindest am Beispiel der *Alternative für Deutschland* (AfD) zeigen fundiertere Analysen, dass ihr Wähler_innenklientel gerade nicht auf Geringverdienenden aufbaut (Schröder 2018). Der überproportionale Anteil von AfD-Unterstützer_innen ist ausländerfeindlich und Teil der selbsternannten Mittelschicht, die als Erb_innen des Nachkriegsaufschwungs wenig für ihren relativen Wohlstand getan haben und nun in geflüchteten Newcomern eine potentere, mobilere Konkurrenz erahnen. Zugleich erkennen sie in den Geflüchteten des Südens, die strukturell immer näher rückende Entwertung und Ersetzbarkeit, das Überschüssig-Werden, der eigenen Arbeitskraft. Statt diese Einsicht in eine konsequente gesellschaftliche Perspektive zu übersetzen, ziehen die heimatbewussten Prolls der Mitte es vor, ihre ohnehin bröckelnden Gartenzäune gegen die imaginierte Gefahr von außen zu verteidigen.

Aber auch in sich als linksradikal verstehenden Zusammenhängen wird fleißig an identitären Klassenkonzepten gebastelt, um klar abgrenzbare Klassenfeinde zu benennen.[2] Opportun ist dabei was zumindest rhetorisch die eigene Position stärkt – 99% gegen 1%, rechtschaffende Arbeitnehmer_innen gegen die Finanzelite, und so weiter. Dabei generiert das Kapital bekanntlich Interessenskonflikte, die nicht nur zwischen Arm und Reich verlaufen, sondern auch innerhalb der Klassen, zwischen Lohnabhängigen, Gewerkschaften, oder eben dort, wo die Erb_innen des Nachkriegswohlstands meinen ihre Pfründe gegen Arbeitslose und Geflüchtete abschotten zu müssen. Wenn die Parole ›Klasse gegen Klasse‹ allzu oft holzschnittartig dichotome Gegenüberstellungen von Oben und Unten beschwor, geht sie heute auf im allgemeinen Hauen und Stechen der sich klassenlos fühlenden Klassengesellschaft. Auch der Kapitalist, der nach altem Bild frei über Firmen in seinem Besitz verfügen kann, ist mittlerweile tief verwoben in komplexe Landschaften aus Vorstän-

den und Management-Etagen, und verwaltet dort als Angestellter große Firmen oder eine ihrer zahlreichen Sub- und Franchiseunternehmen, und wird gerade in Krisenzeiten regelmäßig selbst ausgetauscht. Das Kapitalverhältnis ist und bleibt ein wild wucherndes Verwertungsprinzip, das sich jeder Kontrolle, auch der vermeintlich herrschenden Klasse, entzieht.

OHNMACHT UND KLASSENFRIEDEN DES SURPLUS-PROLETARIATS

Die Verhandlungsmacht der alten Arbeiter_innenbewegung wurde über demokratische bis korporatistische Formen der Betriebsteilhabe moderiert. Heute weichen diese Handlungsoptionen zunehmend der Ohnmacht, sich der Produktion immer weniger über die traditionellen Partizipationsformen der Sozialdemokratie ermächtigen zu können. Ebenso ohnmächtig stehen dieser Aufgabe identitär gewendete Klassenbegriffe, ›prekäre‹ Soziologismen und andere Nostalgieträger vergangener und schwindender Wohlfahrtssysteme gegenüber. Proletariat und Bourgeoisie stehen in einem Verhältnis zueinander, dessen Abschaffung nicht die Abschaffung eines Gegenübers meint, sondern vielmehr die gesellschaftliche Selbstüberwindung der eigenen internen Funktionen. Auch wenn das Ende der Klassengesellschaft nicht ohne Vergesellschaftung der Produktion auskommen wird, kann das Ziel nicht in der Errichtung eines neuen Regimes der Produktion liegen, sondern nur in einer neuen gesellschaftlichen Lebensweise, die es allen erlaubt und abverlangt, die eigenen Funktionen und Daseinsbedingungen, die eigene Angst vor Veränderung, hinter sich zu lassen. Bei aller Frustration geht es also weiterhin darum, die Perspektiven einer Klassenpolitik zu diskutieren, die in der Selbstabschaffung des Proletariats den Ausgangspunkt einer klassenlosen *Weltcommune* erkennen lassen. Dabei verweist das Proletariat der Gegenwart, jenseits identitärer Fraktionierungen, auf die gemeinsam geteilte Realität überschüssig-werdender Arbeitskraft. Das *Surplus-Proletariat* ist kein revolutionäres Subjekt, es verdeutlicht vielmehr die Hintergründe der politischen Verelendung und Fragmentierung gegenwärtiger Arbeits- und Lebensverhältnisse. Das *Surplus-Proletariat* ist überschüssig, relativ zur Produktion, bis es diese besetzt, einstellt, aufhebt und umwandelt in eine neue realistischere Lebensperspektive.

Surplus Club

*.lit

EIDEN-OFFE, PATRICK (2018): *Der Prolet ist ein Anderer. Klasse und imaginäres Heute.* Rinteln.

EIDEN-OFFE, PATRICK (2017): *Die Poesie der Klasse. Romantischer Antikapitalismus und die Erfindung des Proletariats.* Berlin.

GORZ, ANDRÉ (1988): *Abschied vom Proletariat. Jenseits des Sozialismus.* Frankfurt am Main.

LUXEMBURG, ROSA (1918): *Zur Russischen Revolution.* URL: https://www.marxists.org/deutsch/archiv/luxemburg/1918/russrev/index.htm [22.10.2018].

MARX, KARL UND FRIEDRICH ENGELS (1970): *Das Kommunistische Manifest.* In: MEW 4.

MARX, KARL (1970): *Der achtzehnte Brumaire von Louis Bonaparte.* In: MEW 8.

MARX, KARL (1970): *Das Kapital.* In: MEW 23.

MARX, KARL (1970): *Grundrisse der politischen Ökonomie.* In: MEW 42.

SCHRÖDER, MARTIN (2018): *AfD-Unterstützer sind nicht abgehängt, sondern ausländerfeindlich.* In: The German Socio-Economic Panel Study, DIW. Berlin.

SURPLUS CLUB (2015): *Trapped At A Party Where No One Likes You.* URL: https://surplus-club.com/2015/11/19/trapped-at-a-party-where-no-one-likes-you/ [22.10.2018].

*.notes

1 Mit der Empirie des *Surplus-Proletariats* haben wir uns bereits 2015 ausführlich auseinandergesetzt (vgl. Surplus Club 2015).

2 Vgl. bspw. den Beitrag von *Hecker* und *Petersen* in diesem Heft [Anm. d. Red.].

DENEN DIE TREUE HALTEN, DIE IHR LEBEN FÜR DIE GROSSE VERWEIGERUNG GABEN

Ein Interview mit
Thomas Ebermann

Thomas Ebermann (*1951 in Hamburg) arbeitet als Publizist, Kabarettist und Regisseur. Er schreibt unter anderem für die *jungle world* und *konkret*. Nach seinem Engagement beim *Kommunistischen Bund* (ab 1971) war er 1980 als Vertreter des ökosozialistischen Parteiflügels an dem Aufbau der Partei *Die Grünen* beteiligt. Er war ab 1982 Abgeordneter der *Hamburgischen Bürgerschaft* und von 1987 bis 1989 als Bundestagsabgeordneter und Fraktionssprecher der *Grünen*. 1990 trat er gemeinsam mit *Rainer Trampert* und 41 anderen aus Protest gegen die »realpolitische Tendenz der Grünen« aus der Partei aus.

Die *diskus* hat im November 2017 die szenische Lesung des Romans von *Luther Blissett Q – GEGEN LUTHER, PAPST UND FÜRSTEN – ALLES GEHÖRT ALLEN!* unterstützt, die von *Thomas Ebermann* und *Bertholt Brunner* inszeniert wurde. Der Roman erzählt eine Gegengeschichte am Beispiel der Bauernaufstände gegen die klerikalen und fürstlichen Mächte im Zeitraum 1517–1555. Der Protagonist ist ein Vertrauter *Thomas Müntzers*, ein überzeugter Anhänger von dessen Credo »Alles gehört allen«. Die Niederlage im Bauernkrieg (1525) führt ihn auf eine Odyssee durch das »Europa der gescheiterten Aufstände«, durch verlorene Schlachten und Niederlagen, die Verzweiflung erzeugen und Resignation nahelegen. Sein Gegenspieler ist dabei der Spion der Kurie und Agent der Inquisition, der seine Briefe mit »Q« unterzeichnet und dessen Rolle als Hintermann immer wieder eingestreut wird.

Wir haben mit *Thomas Ebermann* ein Gespräch geführt, das von den mittelalterlichen Bauernaufstände zur aktuellen Ohnmacht der Linken sowie der Reflektion der eigenen Ohnmacht reicht.

diskus: Du hast gemeinsam mit *Bertholt Brunner* den Roman *Q* inszeniert und auf die Bühne gebracht. Was hat dich an dem Roman über die Bauernkriege fasziniert?

Ebermann: Es ist etwas passiert, was in meinem Leben sehr selten vorkommt: Andere hatten die Idee, aus Anlass des *Luther-Jahres* den Roman *Q* auf die Bühne zu bringen. Als der Anruf kam, kannte ich das Buch gar nicht. Der Roman ist in gewisser Hinsicht der Versuch, eine große These des Marxismus zu bebildern: Dass alle Geschichte die Geschichte von Klassenkämpfen sei. Diese Grundthese ist erst einmal, wie *Theodor W. Adorno* in seinen *Reflexionen zur Klassentheorie* schreibt, die Denunziation der Behauptung, es gebe gute alte Zeiten. Das Proletariat lacht jene aus, die von den guten alten Zeiten schwärmen: Als der Stand noch Stand war und die Herrschaft bestenfalls gütig und im schlechtesten Fall roh und despotisch. Als die Welt noch geordnet war und der Moloch Stadt und der Moloch Fabrik noch nicht lockte. Dagegen rebelliert dieses Postulat, es denunziert das gegenwärtige Unrecht, indem er das vergangene denunziert. *Thomas Müntzer* und seine Bauern verkörpern diesen Aspekt von Rebellion gegen das Unrecht in einer Zeit, in der auch der Sieg nur eine Egalität in vergleichsweiser Armut ermöglicht hätte. Wo vielleicht die Produktivkräfte das Produktionsverhältnis noch nicht zu sprengen imstande waren.

diskus: Aktuell scheint die Klassenfrage in linken Kreisen eine Renaissance zu erleben. Was könnte man aus dem Buch für heute mitnehmen?

Ebermann: Ich glaube nicht, dass man aus dem Roman für unsere Kämpfe viel lernen kann. Dazu war die Zeit zu sehr eine andere. Mich hat sehr erstaunt, wie viele Leute zu mir kamen und sagten »Das Buch

ist erstaunlich aktuell« oder »Das Buch beantwortet Fragen, die sich heute stellen«. Ich merke dann sofort, in welchen Rhythmus sie verfallen: Ob das vorschnelle Blasen zum Angriff die Linksabweichung der Abenteurerlust sei, zu der man in dem Buch ja auch noch verleitet werde. Für mich war zentral, der Maxime gerecht zu werden, die man in *Herbert Marcuses* Schlussformulierungen im *Eindimensionalen Mensch* findet: Es sei denen die Treue zu halten, die ihr Leben für die große Verweigerung geben. Dieser Gedanke ist für *Marcuse* in einer Formel von *Walter Benjamin* festgehalten: »Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben« (Benjamin 1991: 201). Unter diesem Aspekt eine Sache, die schon 500 Jahre her ist, zu betrachten – das finde ich schön und legitim.

diskus: Der Roman ist rund 800 Seiten stark. Wie habt ihr das auf eine zweistündige Inszenierung runtergebrochen?

Ebermann: Das war eine große Anstrengung. Ich wollte mich nicht in erster Linie selbst verwirklichen, sondern schätze die Autoren des italienischen Kollektivs *Luther Blissett* und wollte den Sound ihrer Arbeit behalten: Gerade dieses Verhältnis von unbändigem Jubel im Moment des Sieges und der niederdrückenden Trauer angesichts der Toten und der Niederlagen. Ihre Sehnsucht nach Slapstick und auch ein bisschen *James Bond* musste dennoch vorkommen – sonst kann man den Autoren und auch einigen Schwächen ihrer Überlegungen nicht gerecht werden.

diskus: Welche Schwächen?

Ebermann: Zum Beispiel ein Blick, der Prostitution und freie Liebe verwechselt. Oder auch dass *Luther* in dem Roman als Antisemit praktisch nicht vorkommt sondern nur als Fürstenknecht und Verräter. Das ist unzulässig und vor allem fehlt etwas, das gerade für uns heute von enormer Bedeutung ist. Wenn die Autor_innen, die meine volle Sympathie haben, selbst Opfer des Gedankens sind, es müsse auch etwas für heute gelernt werden, dann stehen da falsche, fast törichte Sachen im Roman, etwa über die Macht der Banker und Fugger. In Antwerpen referiert der dortige Führer der Kommunarden, dass doch längst die Kaiser, Fürsten und der Papst vergleichsweise machtlos geworden sind, denn sie seien ja bei Fugger und Ähnlichen verschuldet. Das ist historisch nicht richtig und das ist gefährlich. Deshalb haben Berthold und ich uns erlaubt, Beatrice, eine jüdische Frau, die Geliebte aus Venedig, ein bisschen größer zu machen und Einiges sagen zu lassen, mit dem Anspruch, dass die Figur vielleicht 50 Prozent des Abends ausmacht.

diskus: Ich war mir nicht ganz sicher, ob ich eure Ergänzung gut fand, da sie den antisemitischen Ton *Müntzers* stark abgemildert hat. Der Tenor *Müntzers* war ja, eine bestimmte Vorstellung von Gleichheit gegen die Macht des Geldes in Stellung zu bringen.

Ebermann: Es gab Menschen, die das als den großen Wurf unserer Idee gesehen haben. Und es gab auch Leute, die viel schroffer als du gesagt haben: Das beschädigt den Abend. Natürlich haben wir versucht, darzustellen, dass dies eine Sichtweise ist, die etwas mit heute zu tun hat. Andere Einwände hätten aber auch jüdische Zeitgenossen *Müntzers* so formulieren können – die Juden haben gelernt, *Luther* und den katholischen Klerus gleichermaßen zu fürchten. Wir waren ganz zufrieden, ehrlich gesagt.

diskus: Ich habe diesen Widerspruch gegen das Stück auch so formuliert, weil das für uns der Moment war, an dem wir Überschneidungen zwischen dem Problem der Ohnmacht und dem von Dir inszenierten Stück sahen. Das wollten wir nutzen, um über aktuelle Sehnsüchte nach Revolution und Dynamik zu sprechen.

Ebermann: Es gibt diese Sehnsucht, und es gibt eine andere Sehnsucht, die sich beispielsweise darin ausdrückt zu übersehen, dass *Thomas Müntzer* ein religiöser Mystiker war. Das findet man beispielsweise prominent bei *Friedrich Engels* in seiner Schrift *Der deutsche Bauernkrieg*. Sein Tenor ist ungefähr: »Zeitbedingt hat *Thomas Müntzer*, der eigentlich ein Sozialrevolutionär war, um die Massen erreichen zu können, auch zu religiösen Formeln gegriffen. Die waren aber ganz untergeordnet für sein Denken. Im Zentrum stand: ›Alles gehört allen‹, soziale Gleichheit und die Entmachtung der Bedrücker und Bedränger.« *Das ist falsch.* Wir können stattdessen sagen: Damals konnte man in der Geschichte der Eigentumsfeindschaft soziale Befreiung nur religiös begreifen. Aber lasst ihnen ihr Denken, macht es nicht zu unserem. Um auf den Anfang zurückzukommen: Das ist auch das Problem mit dem Satz, dass alle Geschichte die Geschichte von Klassenkämpfen sei. Es macht die ideologischen Muster, die in der Geschichte wirkmächtig wurden, klein. Es gibt genug Kriege, die mit Klassenkampf gar nichts zu tun haben, sondern beispielsweise mit religiösem Wahn. Die andere Sehnsucht, jene nach Handlungsfähigkeit und Dynamik, die verstehe ich vielleicht etwas. Ich komme auch in diese Gefühlslage, die ich nicht ganz negieren will: Dass es doch ein paar Gabelungen gab in der Menschheitsgeschichte, wo der Sieg vielleicht möglich gewesen wäre, wo vieles anders hätte verlaufen können. Ich gehöre zu der Schule, die ganz vorsichtig sagt, dass so etwas wie klassenlose Gesellschaft auf jedem Stand der Produktivkraftentwicklung möglich war. Viel gefährlicher erscheint mir dagegen die These, die Produktivkräfte müssten unter dem Kommando der Bourgeoisie entwickelt werden, das sei ihre historische Mission. Die Niederlage mit der These zu legitimieren, man habe unterliegen müssen, weil die Produktivkräfte und die Aufklärung sich noch nicht genug entwickelt haben, dem schließe ich mich nicht an. Ich habe aber trotzdem oft nach der Vorstellung den Eindruck, dass es in einem Teil des Publikums eine Sehnsucht gab, die Einwände von Beatrice als nebenbei Gesagtes zu empfinden und hauptsächlich den revolutionären Sprung zu feiern.

diskus: Würdest Du sagen, dass diese Selbstermächtigungswünsche Ausdruck einer realen Ohnmacht sind oder ermöglichen sie erst eine selbstbewusste Praxis?

Ebermann: Es gibt dieses schöne Radiogespräch aus dem Jahr 1964 *Über den Zustand der Utopie heute* zwischen *Ernst Bloch* und *Adorno*. Die beiden, die ja in vielen intellektuellen Leistungen recht weit auseinanderliegen, sprechen auch über den Zustand der mutmaßlichen Vergeblichkeit von Rebellion in den Zeiten, in denen wir leben. An einer Stelle einigen sie sich darauf, dass Hoffnung ein legitimer Begriff sei und Zuversicht ein illegitimer.

Sprechen wir über Zuversicht: Die verabscheue ich. Zuversicht ist die Formel, mit der man vielleicht einen kurzfristigen Erfolg hat, einen Durchlauferhitzer organisiert, aber nichts Haltbares. Alle Kraftmeierei, die damals nach Heiligendamm geschrieben wurde, oder auch die kraftmeierischen Auswertungen der Hamburger Ereignisse des vergangenen Sommers. Das ist etwas, dass auch die Euphorisierten nicht bei der gesellschaftskritischen Stange halten wird. Denn auch die liegen manchmal vor dem Einschlafen alleine im Bett und sind dann oft realistischer als das, was in ihren Demoaufrufen und -auswertungen so steht. Sie überfällt ein Blues, eine Traurigkeit, eine alltägliche Nichtmehrfeststellbarkeit dessen, was in ihren Texten steht. Und zugleich verstehe ich die Sehnsucht, an so einer Demonstration unbedingt und zu jedem Preis teilzunehmen. Insbesondere an der *Welcome to Hell*-Demo. Ich weiß ja von mir, dass ich, als ich 17, 18, 19 war, zu vielen Demos gegangen bin, um dort schöne Menschen zu sehen und nicht, weil ich intellektuell zu hundert Prozent durchdrungen hatte, was der Gegenstand der Demo war. Auch heute noch sieht man, wie kaputt auch alles sei, auf linken Demos die schönsten Menschen. Schön, in dem Sinne, dass sie wenigstens versuchen, das von Konkurrenz, Vereinsamung, Karriere, Sich-Durchschlagen-Müssen und Positive-Thinking durchzogene Leben im weitesten Sinne zu durchbrechen. Ich teile also viele selbstbetrügerische Passagen der Aufrufe nicht und nehme zugleich nicht die Haltung eines *Lars Quadfasel* ein, der ja in seinen Artikeln nahelegt, dass man sich gut überlegen soll, ob man an dem Tag Pilze sammeln geht oder auf der Demo ist.

Das Eingestehen der *Wirkohnmacht* ist etwas ganz Schweres, vor allem wenn man noch jung ist. Denn da ist es ja noch ein bisschen legitimer zu sagen: »Ach, was mir wohl noch begegnen wird, was kostet die Welt, ganz egal – wir legen los!« Und das sage ich jetzt über diejenigen, denen ich unterstelle, dass sie auch die antisemitischen Symbole, die Krake, die Anwesenheit von kämpferischen Antisemiten und Israelfeinden auf der Demo nicht gut finden. Von denen spreche ich und von ihrer großen Sehnsucht, dass die Bevölkerung sie gut findet. So ein Slogan wie »Ganz Hamburg hasst die Polizei« ist ungefähr das Törichste, was man rufen kann. Wir können ja den soziologischen Studien entnehmen, dass seit Jahrzehnten die Polizei die beliebteste Institution in Deutschland ist, eine sehr bedrückende Tatsache nebenbei bemerkt. Ich glaube deswegen, dass das, was man Arbeit am Begriff nennt, diesen hohen Stellenwert hat.

diskus: Ist die theoretische Reflexion die zentrale Form der Praxis, die einem angesichts des Eingeständnisses der eigenen Ohnmacht noch offensteht?

Ebermann: Es gibt einen unangemessenen Kult der Ohnmacht, den ich nicht wertschätze. Wir kennen den Begriff der Flaschenpost ja nun in- und auswendig: Zu schreiben ohne klaren Adressaten, ohne ein revolutionäres Subjekt zu kennen. Bei einer Flaschenpost weiß man eben nicht, *ob* jemand sie und *wer* sie findet. Ich glaube aber, dass es auch eine Art praktische Flaschenpost gibt: wenn ich die Verhältnisse nicht aushalte und gleichzeitig weiß, dass ich überhaupt keine Möglichkeit habe, sie zu verändern. Und es gibt die Möglichkeit der Rettung Einzelner. Das will ich so hoch veranschlagen, wie ich nur kann: Wie einen Geflüchteten mit falschen Papieren auszustatten und der deshalb nicht abgeschoben wurde; oder eine Frau, an einen Arzt zu vermitteln, der ihr eine Schwangerschaft bescheinigt hat, sodass sie nicht abgeschoben wurde. Dies versuche ich unpathetisch auszusprechen – und ich hoffe, dass mir das Unpathetische gelungen ist –, ohne vor mir herzutragen, »wer einen rettet, rettet die Menschheit«, und stattdessen zu sagen: »Sowas ist immer möglich«. Wie auch jede Rebellion im Alltag manchmal möglich ist. Und gleichzeitig zu wissen, dass das, was geschieht, von uns unbeeinflussbar ist.

Ich möchte nicht mit der Aussage »Man kann ja nichts machen« wohlfeil umgehen, weil ich immer eine Wertschätzung habe gegenüber jenen, die mich vielleicht als zu kleinkariert sehen – und von denen ich trotzdem weiß, dass sie ganz schön was leisten. So etwas wie eine Gruppe *Kein Mensch ist illegal*. Und es gab eben Zeiten, wo die Annahme, dass doch was möglich sei, naheliegend erschien. Und dennoch: Wir haben nichts damit zu tun, ob es eine Zuspitzung zwischen Deutschland oder Europa und China gibt, wir haben nichts damit zu tun, ob Bomben fallen oder nicht – wir sind reduziert auf die Hoffnung, es möge nicht so schlimm kommen, wie wir es manchmal befürchten. Das ist unsere Lage. Deswegen sind wir auch, jenseits allen Erfolgs, dazu verpflichtet, die Außenseiter und nicht die Erfolgreichen dieser Welt als unsere Freunde zu sehen. Viele Menschen sind in noch grausamere Bedingungen eingeklemmt im Kampf des Falschen gegen das Falsche.

diskus: Wir haben ja bisher vor allem über den falschen Umgang mit Ohnmacht gesprochen. Ich würde gerne noch mit dir diskutieren, wie man auf Ohnmacht reflektieren oder auch damit besser umgehen kann.

Ebermann: Also einmal gibt es die Option, sich das Recht rauszunehmen, nicht zu glauben, dass die zielgerichtete, zu einer Strategie gehörende politische Intervention zu suchen und zu finden sei. Sondern sich rauszunehmen, das, was uns nicht hilft, zu erforschen und auf den Begriff zu bringen – abseitig zu sein.

Es ist nicht ganz Zufall, dass jene, die einen Lebensabschnitt hatten, in dem sie rückblickend sagen würden, ich habe zu viel gehofft, im Alter doch nochmal auf die Kunst zu sprechen kommen. Zum Beispiel *Marcuse*. Wir kennen alle die unterschiedlichen Sichtweisen von *Marcuse* und *Adorno* zur der ausbrechenden Rebellion Ende der 60er Jahre. Große Köpfe aus derselben Denktradition, die man als gemeinsame Träger der Kritischen Theorie ansehen kann, beurteilen eine historische Situation ganz unterschiedlich. Und *Marcuse* kommt zu der Auffassung, dass das, was er sich nur anzudeuten getraut hat im *Eindimensionalen Mensch*, eventuell eintreten wird. *Marcuse* sagt wiederholt auf diesen großen Versammlungen, zum Beispiel in Berlin im Audimax: »Selbst wenn wir wüssten, dass wir scheitern, müssten wir kämpfen, um Menschen zu bleiben.« Er sagt nicht: »Wir werden scheitern«. Das ist der Aspekt der Hoffnung. Er schreibt stattdessen so rührende Sätze wie: »Du musst sie tanzen sehen, dann weißt du, dass sie sich nicht anpassen können, es ist ihnen unmöglich, der Weg zurück ist ihnen versperrt.« Das ist unzutreffend, aber gleichzeitig rührend, großartig, wunderbar. In diesem Streit bin ich ein bisschen auf seiner Seite, ohne zu leugnen, dass die Arbeit am Begriff von anderen vielleicht doch besser gemacht wurde. Und ganz am Schluss, bevor er stirbt, schreibt er doch noch die *Permanenz der Kunst*. Er sagt im Scheitern sei das ein legitimer Fluchtpunkt, um Utopisches, nicht Denkbares, nicht Praktizierbares hinzukriegen. Das bedeutet aber, sich selbst einzugestehen, dass man nicht an so etwas wie einem ›Hauptkettenglied‹ arbeitet, sondern in desperater Weise – wenn möglich kombiniert mit radikal humanistischer Praxis – durch eine trostlose Zeit hindurch kluges Denken rettet.

Es gibt ja so viele, wenn man *Hermann Gremlitza* kolportieren kann, Sinnsprüche, die sowohl einen großen Wahrheitsgehalt als auch eine große Gefahr der Affirmation transportieren. Einer der berühmtesten ist: »Es gibt kein richtiges Leben im Falschen« (Adorno 1951: 43). Es ist zunächst einmal eine Aussage, die eine eigene Beschädigtheit transportiert: »Tu nicht so, gib nicht so an. Tu nicht so als sei dir Konkurrenz etwas ganz Fremdes, oder als hättest du mal eben schnell die Eifersucht überwunden, als würdest du dir keine Sorgen machen, wie du die Miete bezahlst«. Die Nutzanwendung liegt aber gleichzeitig auf der Hand: »Wenn es kein richtiges Leben im Falschen gibt, kann ich ja alles machen. Danke! Ich kann auch von der *taz* zur *Welt* wechseln, ich kann auch von der *jungle world* zur *Welt* wechseln – es gibt ja kein richtiges Leben im Falschen und schließlich sind wir alle kleine Sünderlein.« Auch den Spruch »*Hitler* hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz sich nicht wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.« (Adorno 1966: 385), kannst du ganz und gar affirmativ für dich behandeln: »Tritt doch bei den *Grünen* ein, damit verhinderst du bestimmt irgendwas und bist Teil der Zivilgesellschaft. Wenn schon Heimatbegriff, dann wollen wir ihn auch von links besetzen.« In all diesen Sachen ist diese Möglichkeit vorhanden.

diskus: Du hast bereits ausgeführt, dass es die Tendenz gibt, sich in die Kunst zu flüchten. Diese allgemeine Dynamik findet man auch bei *Adorno, Marcuse, Jacques Rancière* oder sogar *Leo Trotzki*. In deinem Lebenslauf scheint sich diese Entwicklung auch abzubilden: Vom Mitglied im *Kommunistischen Bund*, hin zu einem wichtigen Akteur bei *Bündnis 90/Die Grünen* und schließlich zum Kabarettisten und Theaterregisseur. Du hast dich häufig den Macht-Optionen, die sich Dir beispielsweise bei den *Grünen* geboten haben, verweigert. Würdest Du sagen, das ist ein Eingeständnis von Ohnmacht? Oder bedeutet es eine neue Handlungsperspektive?

Ebermann: Ich will versuchen, die Antwort mit möglichst wenig ›Ich‹ hinzukriegen. Die Generation, zu der ich gehöre, hat – neben den bekannten Sachen, wie die Eltern fragen, was in der Nazizeit war, oder Vietnamkrieg – eine dritte große Angst gehabt: Dass das Leben so vergehe, wie man das bei den eigenen Eltern besichtigen konnte. Meine Behauptung wäre, dass letzteres bei mir viel, viel wichtiger war als die ersten beiden Aspekte. Ich habe die mit so fremden Augen angeguckt. Ich komme ja aus proletarischen Verhältnissen, das heißt so etwas wie Gymnasium oder Universität kommt in meinem Leben nicht vor. Das hat viele Nachteile. Mir ist so vieles mühsam, was Kindern von Bildungsbürgern viel leichter fällt.

Dann sind wir in einen Strudel gekommen – ich bin Jahrgang 1951 –, wo die Welt plötzlich veränderbar schien. Wir dachten so etwas wie »Uns gehört die Zukunft«, und da ist das ›Ich‹ bestimmt zutreffend für viele – und unsere Lektüre hat uns überfordert. Und wir hatten etwas Ernstes und etwas Konservatives in uns.

Und aus diesem Impuls ist vielleicht der Versuch entstanden, ganz vorschnell Ordnung in mein Denken zu bringen. Ich weiß noch, wie fasziniert ich von der Lektüre von *Geschichte und Klassenbewusstsein* von *Georg Lukács* war. Auch das Kapitel *Methodisches zur Organisationsfrage* ist mir bis heute präsent. Deshalb dieses Selbstbild: »Schluss mit dem Vegrübelten« und »Schluss mit dem Experimentellen«. So bin ich in den *Kommunistischen Bund* gegangen. Niemand hat mich verführt, ich bin gegangen, wohl gesagt. Da schien die Welt recht klar. Über unsere Kräfte gehende, manchmal asketische Anstrengungen, an deren Ende eine kommunistische Partei in Deutschland stehen sollte – einschließlich der ganzen *Lenin*-Lektüre, wie man es macht, beginnend mit *Was tun?* oder auch *Zwei Schritte vor und einen zurück*. Unsere Ansicht, es müsse einen die Sozialpartnerschaft ablehnenden Pol im Proletariat geben, hat mich dann auch in die Betriebsarbeit geführt. *Mich geführt!* Niemand hat mich da hineingedrängt. Das schien erfolgreich. Was wir aus der Gewerkschaft ausgeschlossenen, linken Vertrauensleuten hingekriegt haben, hat der Verein als Gefahr angesehen. Die haben die absurdesten Sachen gemacht: Gewerkschaftsmitglieder mussten Bestätigungen unterschreiben, dass sie nicht dem Maoismus anhängen und sonst aus der Gewerkschaft ausgeschlossen werden. Das musst Du dir mal vorstellen, der arme Industriearbeiter – der hatte von *Mao Tse-tung* noch gar nichts gehört.

Trotzdem gab es natürlich dieses Moment, das ich vorhin angedeutet habe. Dass man wach im Bett liegt, und denkt: »Was mache ich hier überhaupt? Gibt es eigentlich einen plausiblen Zusammenhang zwischen dem Titel unserer Zeitschrift, die *Arbeiterkampf* (AK) hieß, und dem, was ich jeden Tag in der Industriearbeit sehe? Was begegnet mir eigentlich, wenn ich plötzlich auf der Weihnachtsfeier in eine Polonaise verstrickt bin?« Und es gab natürlich die ganz tückische Angst, die einen immer am Sonntagnachmittag befallen hat: die Angst vor der großen Anstrengung. Diese vielen Tage mit nur vier Stunden Schlaf und gleichzeitig Mitglied der AK-Redaktion zu sein. Das kann man nur machen in einem bestimmten Alter. Man verliert ja auch einen Teil seiner sonstigen Sinnlichkeiten, in einer Zeit, wo man die eigentlich ausleben sollte.

Wir machen jetzt einen Riesensprung: Wir waren 1977 fürchterlich ratlos. Wir wussten, dass unsere Hoffnung auf die Steigerung von Massenmilitanz erloschen ist, oder wir fühlten es jedenfalls während des deutschen Herbst, der Wohnungsdurchsuchungen – wir wussten, es ist jetzt vorbei. Die Massen werden zur nächsten Demonstration nicht mehr kommen. Es war mehr Repression als die Massen in ihren Lebenskalkül erwartet haben. In der Zeit haben wir gedacht, vielleicht gibt es einen Ausweg, wie so etwas Linkssozialistisches, das wir aus skandinavischen Ländern kannten. Das alles war so viel größer als heute – das möchte ich immer Leuten deines Alters sagen. Wenn wir eine Versammlung in Hamburg mit aus der Gewerkschaft ausgeschlossenen Betriebsräten gemacht haben: Da kamen 5000 Menschen. Dass sich überhaupt 5000 Menschen für eine anti-sozialpartnerschaftliche Betriebsarbeit interessieren, ist heute ganz unerreichbar. Trotzdem waren wir ratlos.

Dann habe ich die *Bunte Liste* in Hamburg mit-gemacht. Wir haben zunächst gedacht, dass man gegen die *Grünen* was Linkeres aufbauen müsste. Wir haben dann aber unterschrieben, dass die der größere Magnet sind. Es gibt wohl trotzdem kein Interview, wo ich sage »Wir *Grünen*«. Es gab da ein paar gute Jahre, wo man wenigstens Sand im Getriebe war. Was wir da gemacht haben, hat Wohlwollen von *Johannes Agnoli* auf sich gezogen. Aber auf jedem Podium, auf dem ich mit ihm saß, musste aber trotzdem irgendwann die Gemeinheit kommen, dass er sagte: »*Thomas Ebermann* ist ein viel zu ehrlicher und aufrechter Mensch, ich kann es mit großer Sicherheit prognostizieren, dass er die *Grünen* nach seinem Scheitern verlassen wird.« Er hat Recht behalten. Ich habe mich bei den *Grünen* nicht aufgehoben gefühlt, sondern – wie soll man sagen ohne sich zu stilisieren – als kommunistischer Eindringling gewirkt, als einer der mitwirken will, dass es keine staatstragende Partei wird, keine Partei, in der die Regierung angestrebt wird. Das war dann wie bei jeder Beziehung – man bleibt ein Jahr zu lange, dann geht man.
Das alles war aber eigentlich Kleinkram gemessen an 1989. Das eine ist das normale Auf und Ab im Scheitern von Linken. Dann kam aber das viel Größere: 1989 wurde die ganze Welt wieder kapitalistisch. Daraus war der Schluss zu ziehen, dass wir ausgespielt haben – in jeder praktischen Hinsicht. Diese Erschütterung können Menschen deines Jahrgangs höchstens lesend nachzuvollziehen. Jetzt hat sich ja die Deutung durchgesetzt, dass es wirklich kein Verlust sei, dass dieser scheiß bürgerliche, stalinistische, revisionistische Staat unterging. Das haben wir wirklich anders gesehen. Für uns war es so, dass damit die Welt eine schlechtere wird. Womit wir recht behalten haben.

Probeheft kostenlos:
www.graswurzel.net

Seitdem macht man so negatorisch rum. *Wir wollen die Kraft der Negation sein,* war vielleicht die wichtigste Überschrift der damaligen radikalen Linken. Der Titel des *konkret*-Kongresses *Nein, wir lieben dieses Land und seine Leute nicht!* war massenfeindlich genug, um ein paar Reste zusammenzufegen. Und das ist der Moment, wo sowohl der Gedanke, »Ich weiß was ich aufbauen will« – das meinte ich jetzt als einen positiven Aspekt meiner Zeit beim *Kommunistischen Bund* – als auch »Ich ringe um gesellschaftliche Hegemonien« – also der Versuch einen Teil der Gesellschaft nach links zu verschieben oder im Streit sogar noch Bestandteil von Re-Education und Zivilisierung sein zu können, das ist der Aspekt bei den *Grünen* – zerbrochen sind.

Ich wusste zeitweise nicht weiter. Ich bin zwar noch an diesem relativ erfolgreichen Buch *Offenbarung der Propheten,* eine Art Bilanz der Antideutschen und Antinationalen, beteiligt – aber da hat schon einen Großteil *Rainer Trampert* geschrieben und ich war ein bisschen gelähmt. Es gibt solche Phasen, da bin ich eben nur Redakteur des Programmhefts der *Hamburger Trabrennbahn* – was ich dann auch drei Jahre gemacht habe. Und dann versucht man so zu leben, dass man einige Sachen, die für die Linke nützlich sein können, aufarbeitet und referiert. Und gleichzeitig ein bisschen von dem Druck, dass das, was man macht, Hauptkettenglied ist, abstreift und sagt: »Ich weiß, ich handle in dem Sinne nicht politisch, sondern ich erlaube mir beispielsweise auch Ausflüge in die Literatur«.

Diesen Umgang mit der Ohnmacht möchte ich unbedingt als subjektiv betonen, und nicht als »So muss man…«. Das ist ganz falsch, denn »so muss man…« gar nicht. Ich schätze so viele Menschen, die meinen theatralen Sachen fernstehen und eher ein bisschen befremdet gucken und sich denken »Das ist wohl so sein Spleen«. Und ich bin geneigt zu sagen, »das ist auch so«. Das eine ist vielleicht die Bedingung, dass ich das andere hinkriege – lebenstechnisch meine ich und nicht, weil man das machen muss.

diskus: Vielen Dank für das Gespräch.

Das Interview führten
Hannah Hecker und Helge Petersen

Ab Frühjahr 2019 geht *Thomas Ebermann* gemeinsam mit *Thorsten Mense* und dem *EGfKA* auf *Heimatfeindliche Tour*. Ihr gemeinsames Bühnenprojekt soll mit einer Mischung aus satirisch-analytischen Vorträgen und theatralen/musikalischen Bebilderungen Heimat vorführen und ihren rechten und linken Freund_innen eine deutliche Absage erteilen. Die Premiere wird (wenn alles gut geht) Anfang April 2019 in Potsdam stattfinden, danach sind von April bis Juni und von September bis November 2019 weitere Auftritte im deutschsprachigen Raum geplant. Wer Interesse hat, die Veranstaltung im genannten Zeitraum in ihre/seine Stadt zu holen, meldet sich bitte bei *thamer@egfka.eu* um Termin, Technik und Konditionen abzusprechen.
Weitere Informationen findet ihr in Kürze unter: *www.heimatfeindschaft.de*

*.lit

ADORNO, THEODOR W. (1951): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben.* Berlin und Frankfurt am Main.

ADORNO, THEODOR W. (1966): *Negative Dialektik.* Frankfurt am Main.

ADORNO, THEODOR W. (1975): *Reflexionen zur Klassentheorie.* In: Gesellschaftstheorie und Kulturkritik (GuK). Frankfurt am Main.

ADORNO, THEODOR W. UND ERNST BLOCH (1964): *Möglichkeiten der Utopie heute.* Radiogespräch im NDR.

BENJAMIN, WALTHER (1991): *Goethes Wahlverwandtschaften. Gesammelte Schriften I.1.* Frankfurt am Main

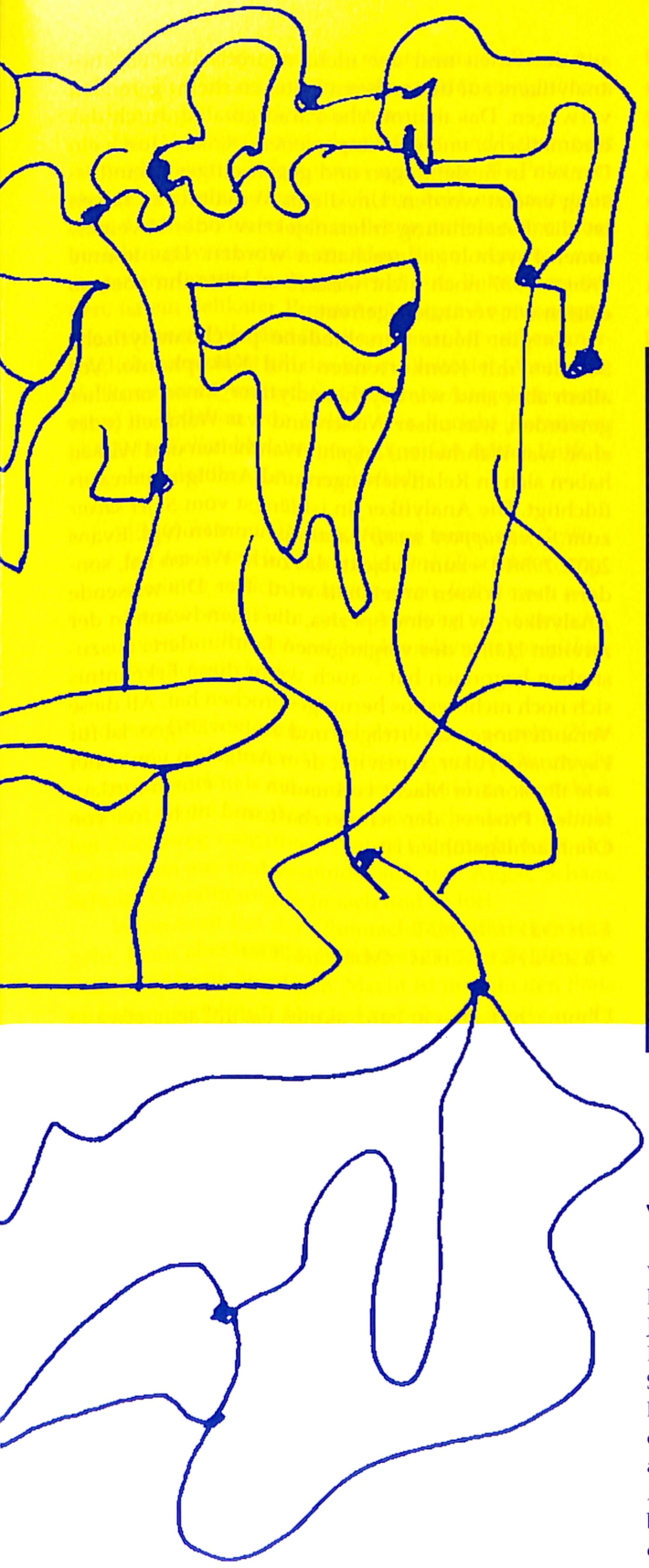
EBERMANN, THOMAS UND RAINER TRAMPERT (1996): *Offenbarung der Propheten.* Hamburg.

ENGELS, FRIEDRICH (1850): *Der deutsche Bauernkrieg.* In: MEW 7: 327-413.

LUTHER BLISSETT (2002): *Q.* München.

MARCUSE, HERBERT (1967): *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft.* Übers. von Alfred Schmidt. Neuwied.

MARCUSE, HERBERT (1977): *Die Permanenz der Kunst: Wider eine bestimmte marxistische Ästhetik.* München.



ZUM GEFÜHL DER OHNMACHT

Fromms Studie von 1937 reloaded

Vor genau 80 Jahren und quasi in letzter Minute emigrierte der 82-jährige, todkranke *Sigmund Freud* vor seinen Nazi-Häschern nach London. Er hatte sich lange dagegen gesträubt, seine Heimat zu verlassen. Ein Jahr zuvor hatte *Erich Fromm*, damals schon in seinem Exil in den USA lebend, seine sozialpsychologische Studie Zum *Gefühl der Ohnmacht* geschrieben. Sie ist ein kritisches Zeitdokument, und wir können annehmen, dass sie durch ein Gefühl angeregt wurde, das damals angesichts der Entwicklung in Europa, ein Jahr vor der Annektierung Österreichs, zwei Jahre vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges und weit nach Beginn der Judenverfolgung in der Luft gelegen haben muss. Auch wenn der deutsche Barbarismus darin nur angedeutet wird, dürfte Fromms letzter Text in deutscher Sprache auch verarbeitender Niederschlag von Ohnmachtsgefühlen eines deutschen Juden, eines liberalen Sozialpsychologen und eines marxistisch orientierten Psychoanalytikers gewesen sein.

Fromm hatte schon vor 1937 angefangen, sich in zentralen Punkten von der psychoanalytischen Theorie *Freuds* abzuwenden, insbesondere mit der Ablehnung des Triebkonzeptes. Für ihn war die Persönlichkeitsentwicklung nicht durch individuelle Triebschicksale bestimmt, sondern durch gesellschaftlich Kräfte, die über die Familie vermittelt wurden. Das brachte ihn in Polarität zu seinen Kollegen am *Institut für Sozialforschung*, die am Triebkonzept festhielten und darin sogar eine wichtige Widerstandskraft des Individuums gegen gesellschaftliche Einflüsse sahen. Außerdem erlebte *Fromm* das klassische psychoanalytische Behandlungssetting als starr, autoritär und eindimensional (Funk 1983; Hardeck 2005). Er sympathisierte mit der mutativen Psychoanalyse *Ferenczis*, in der die Rollen zwischen Patient und Psychoanalytikerin wechselten und war von *Sullivans* Theorie der interpersonalen Beziehung beeinflusst. Gegen den Strom schwimmend und mit dem Vorwurf des ›Revisionismus‹ konfrontiert, wurde *Fromm* zu einem psychoanalytischen Re-Visionisten und organisierte sich später mit Kolleg_innen in einer sogenannten neofreudianischen Gruppierung, die dem zunehmend dogmatisch werdenden Mainstream der amerikanischen *Ich-Psychologie* gegenüberstand. Erst heute werden, vor allem auch durch die Anerkennung von Intersubjektivität, Brücken zwischen den Nachfolgern dieser gegenläufigen Strömungen sichtbar, (vgl. Bohleber 2018). *Fromm* wies mit seiner Haltung über seine Zeit hinaus, nicht zuletzt auch mit seinem Interesse für die Intersektion der individuellen und kollektiv-gesellschaftlichen Dimension. Deswegen kann sein Text als Ausgangspunkt für eine neuerliche psychoanalytische Untersuchung von Ohnmacht herangezogen werden.

DER NEUROTIKER UND DIE OHNMACHT

Zum Gefühl der Ohnmacht lässt sich als eine Art allgemeine Psychopathologie des Neurotikers unter dem Aspekt von Ohnmacht lesen.

> *Das Ohnmachtsgefühl ist bei neurotischen Menschen so regelmäßig vorhanden und stellt einen so zentralen Teil ihrer Persönlichkeitsstruktur dar, dass sich vieles dafür sagen ließe, die Neurose geradezu von diesem Ohnmachtsgefühl her zu definieren* (Fromm 1980: 190).

Fromms Text stammt aus einer Zeit, in der die Psychoanalyse noch primär als Sicht einer_s beobachtenden, außenstehenden Psychoanalytiker_in auf das Intrapsychische seines Objektes, den_die Neurotiker_in verstanden wurde – hierfür wurde sehr viel später der Begriff *Einpersonen-Psychologie* gefunden. Es geht also um ein Verhältnis zwischen Psychoanalytiker_in und Neurotiker_in, das hierarchisch strukturiert ist und sich damit selbst zwischen Macht und Ohnmacht aufspannt. Acht Jahrzehnte später gibt es den Neurotiker nicht mehr, und die Idee des neurotischen Patienten auf der einen und des nicht neurotischen Psychoanalytikers auf der anderen Seite, erscheint geradezu verwegen. Das neurotische Paradigma ist durch das traumatische, und das Einpersonen-Denken durch ein Denken in Beziehungen und gegenseitiger Beeinflussung ersetzt worden. Um dieses Verhältnis zu fassen ist die Bezeichnung intersubjektive oder Zweipersonen-Psychologie geschaffen worden. Das konnte *Fromm* 1937 noch nicht wissen, es hätte ihn aber, so dürfen wir vermuten, gefreut.

Es gibt heute verschiedene psychoanalytische Schulen mit Konkurrenzen und Kakophonie. Vor allem aber sind wir Psychoanalytiker_innen unsicher geworden, was unser Wissen und was Wahrheit (oder eher: was Wahrheiten) angeht. Wahrheiten und Wissen haben sich in Relativierungen und Ambiguitäten verflüchtigt. Die Analytiker_in ist längst vom *Sujet savoir* zum *Sujet supposé savoir Lacans* geworden (vgl. Evans 2002: 293ff.) – zum Subjekt, das nicht Wissen hat, sondern dem Wissen unterstellt wird. Der_Die wissende Analytiker_in ist eine Spezies, die irgendwann in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts auszusterben begonnen hat – auch wenn diese Erkenntnis sich noch nicht restlos herumgesprochen hat. All diese Veränderungen zu ertragen und zu bewältigen, ist für Psychoanalytiker_innen mit dem Aufgeben von realer wie illusionärer Macht verbunden – in einem fortlaufenden Prozess, der schmerzhaft und nicht frei von Ohnmachtsgefühlen ist.

EIN GEFÜHL MIT VERSCHIEDENEN GESICHTERN

Ohnmacht kann ein ganz akutes Gefühl sein, etwa in einer demütigenden und/oder traumatischen Situation. Sie kann aber auch ein anhaltendes Gefühl sein oder zu einer Haltung werden und über Jahre bestehen. Ihre anhaltende Form ist diejenige Ohnmacht, die *Fromm* beschreibt: Es handelt sich darum,

> *dass ein Mensch nicht imstande ist, bestimmte Funktionen auszuüben, dass er etwas nicht tun kann, was er können sollte, und dass diese Unfähigkeit mit einer tiefen Überzeugung von der eigenen Schwäche und Machtlosigkeit einhergeht* (Fromm 1980: 190).

Fromms Neurotiker_in formuliert das so:

> *Ich kann nichts beeinflussen, nichts in Bewegung setzen, durch meinen Willen nicht erreichen, dass irgendetwas in der Außenwelt oder in mir selbst sich ändert, ich werde nicht ernstgenommen, bin für andere Menschen Luft* (ebd.: 190).

Ohnmacht ist ein lähmendes Gefühl, sie passiviert, kann in Resignation und Lethargie münden. »Man ergibt sich« einem Umstand/einer Autorität/einer Instanz. Ohnmacht ist das Gefühl *Kafkas*, ein labyrinthisches Schloss, ein ausweggloser Prozess. Deswegen

ist Ohnmacht immer auch in einen sozialen Raum eingefasst, in dem es eine_n reale_n oder imaginäre_n Andere_n gibt, die_der Macht ausübt.

Das Verhältnis zwischen Macht und Ohnmacht ist wechselseitig. Wir können uns beide als Pole vorstellen, zwischen denen sich ein Feld ausbreitet, in dem das Individuum sich in Bezug auf ein Gegenüber beziehungsweise einen sozialen Raum verorten und austarieren muss. In diesem Feld eine Balance zu finden, ist ein delikater Prozess ständiger Anpassungen. Die extremen Pole sind für die meisten Menschen unerträglich, zumindest gilt das für die Seite der Ohnmacht. Vollkommene Ohnmacht ist extremes Ausgeliefertsein, etwa im Erleben von Folter. Der Bericht *Reemtsmas* (2001) *Im Keller*, benannt nach dem Ort seiner Entführung, legt darüber Zeugenschaft ab:

> *Vielleicht wird Übermächtigung immer von Gefühlen der Scham begleitet. […] Eine Übermächtigung macht einen klein, reduziert einen, liefert einen aus, ist stets auch dann eine Schändung und Schmach, wenn für den Außenstehenden scheinbar gar nichts Peinliches dabei ist.*

In dieser Beschreibung wird deutlich, wie sehr Ohnmacht ein relationales Verhältnis darstellt. Ohnmacht ist gerade nicht als ein isoliertes Gefühl zu verstehen, sondern als ein Konglomerat aus verschiedenen Gefühlen durchweg ›negativer‹ Natur: Ohnmacht setzt sich zusammen aus und verbindet sich mit: Angst, Scham, Schuld, Demütigung, Schmach und so fort.

Wenn vom Pol der Ohnmacht ein Schrecken ausgeht, kann aber auch die andere Seite des Feldes, die Seite der Macht, ängstigen. Macht ist nur um den Preis zu haben, andere auf Abstand zu bringen. Macht macht einsam. Sie macht vulnerabel und fragil und führt deshalb in letzter Konsequenz, wie *Mario Erdheim* uns gezeigt hat, in ein paranoides Erleben (Erdheim 2005).

DER VEKTOR LEBENSGESCHICHTE

Die Situation ist kompliziert, denn das Feld, in dem sich innere und äußere Beziehungen zwischen den Polen von Macht und Ohnmacht aufspannen, ist zu großen Teilen unbewusst und wird von inneren und äußeren Vektoren beeinflusst. Dazu gehören lebensgeschichtliche Erfahrungen, die sich als Muster organisiert haben und sich im sozialen Feld als Bereitschaft zur Übertragung neue Aktualisierungen suchen.

Lebensgeschichtlich ist Ohnmacht mit der Situation des Neugeborenen verbunden, der unreif auf die Welt kommt und so in eine Situation von existentieller Hilflosigkeit und Angewiesensein hineingeboren wird. Existentielle Angst und Ausgeliefertsein spielen besonders dann eine Rolle, wenn die Bezugspersonen nicht ausreichend sicher zur Verfügung stehen. Das Verhältnis des Kindes zu Macht und Ohnmacht wird aber auch da verhandelt, wo es um die Entwicklung von Autonomie geht, um das erste Nein, um eigene Position und Selbstmächtigkeit. Hier ist ein vulnerabler Punkt markiert, an dem Erfahrungen von unterdrückender elterlicher Macht und Dominanz möglich sind. Auch in ödipalen Konflikten werden Machtkonstellationen verhandelt, die mit Gefühlen von Demütigung, Zurückweisung und Niederlage verbunden sind.

Und bei alledem steht uns der Tod als eine anthropologische Gewissheit gegenüber, als die existentielle Erfahrung von Ohnmacht.

Nach *Fromm* ist das überdauernde Gefühl von Ohnmacht mit der lebensgeschichtlichen Erfahrung verbunden, als Kind von den Eltern nicht ernstgenommen worden zu sein. Das Kind hat dann nicht die Erfahrung machen können, die Eltern in ihren Entschlüssen beeinflussen und selbständig etwas erreichen zu können. Er bezieht sich auf unterdrückende und willkürliche, aber auch auf verwöhnende Erziehungsmuster. Das gilt besonders dann, wenn »die Freundlichkeit der Eltern das Kind an der Entfaltung jeder prinzipiellen Opposition hindert und es nur umso hilfloser und ohnmächtiger macht« (Fromm 1980: 201). *Fromm* veranschaulicht das mit dem Bild des Spieltelefons:

Phase 2

Zeitschrift gegen die Realität.

Almost Magic
Das Geld und sein Schein

Ausgabe Nr. 56
enthält u.a.:

OLIVER LEISTERT:
»Das Internet der Werte«

SUSANNE HAHN &
DOREEN MÖLDERS:
»Vom Stein zum Schein«

HANNES GIESSLER FURLAN:
»Geld im Sozialismus«

Die Phase 2 erscheint zweimal im Jahr und kostet 5€

Abo: 22€ für fünf Ausgaben

www.phase-zwei.org

FIGHT
YOUR
DREAMS

> *Es sieht aus wie ein richtiges Telefon, das Kind kann den Hörer abnehmen und die Nummern wählen, nur verbindet es mit niemandem. Das Kind kann niemanden erreichen, und obwohl es genau dasselbe tut wie der telefonierende Erwachsene, bleibt seine Handlung ohne jede Wirkung und ohne jeden Einfluss* (ebd.: 202).

Lebensgeschichtliche Erfahrungen und Verarbeitungen von Macht-Ohnmacht-Konstellationen können als Haltungen von Unterlegenheit oder Überlegenheit in den Charakter eingehen und mit sozialen Strebungen in Richtung von Unterwerfung oder von Dominanz verbunden sein. Dabei spielen immer auch kompensatorische Gegenregulierungen und Gegenbesetzungen eine Rolle. Wir erleben immer wieder, wie ein vermeintlich schwacher, ohnmächtiger Mensch einen scheinbar starken Menschen in die Ohnmacht treiben kann. Der Film *Ein seltsames Paar* von *Gene Saks* (1968) erzählt die amüsante Version, in der Felix (alias Jack Lemmon) Oskar (alias Walter Matthau) an den Rand des Wahnsinns bringt. Felix, ein zwanghafter Parade-Neurotiker, ist gerade von seiner Frau verlassen worden. Aus Furcht, Felix könne sich umbringen, nimmt sein Freund Oskar, selbst geschieden, ihn in seiner Wohnung auf. Dort entfaltet Felix derart kontrollierende und übergriffige Züge, dass dem Zuschauer schnell klar wird, warum seine Ehefrau ihn hinausgeworfen hat. Felix Ohnmacht enttarnt sich als Schein; tatsächlich bringt er Oskar in die Position von Ohnmacht, bis dieser in einem Akt von Rage Felix aus der Wohnung wirft.

Felix Ohnmacht verdeckt sein aggressiv-sadistisches Kontrollverhalten. Er ist ohnmächtig, aber er ist auch sehr mächtig, indem er andere tyrannisiert und aggressiv macht. Auf diese Art schafft er es, die Aggression und die Position von Ohnmacht im Beziehungsfeld zu verwischen und sich selbst als unschuldiges Opfer fühlen zu können. Der Film ist ein Lehrstück dafür, wie Ohnmacht in der Lage sein kann, Aggressionen zu binden und damit eine für die Abwehr, aber auch für die Steuerung von Beziehungen wichtige Funktion übernehmen kann. Er ist gleichzeitig ein Beispiel dafür, dass die Verteilung von Macht und Ohnmacht nicht so eindeutig ist, wie sie auf den ersten Blick wirkt – ein Umstand, der schon in *Hegels* Metapher von *Herr und Knecht* und ihrer gegenseitigen Abhängigkeit angesprochen ist.

OHNMACHT POLITISCH

Das Feld von Macht und Ohnmacht ist natürlich auch ein politisches. Das ist ein Punkt, der von der Psychoanalyse wenig in Augenschein genommen worden ist, obwohl sie selbst an Machtdiskursen und der Etablierung von Normen beteiligt ist. *Lacan* hat uns beispielsweise gezeigt, wie wir in Sprache hineingeboren werden. Vorgängig ist mit der Sprache dann auch die soziale Ordnung, mit der wir als Individuen, so die theoretische Perspektive, über die Bildung von *Überich* und *Ichideal* verknüpft werden und bleiben. Tatsächlich aber

sollten wir uns vorstellen, dass die soziale Ordnung uns bis tief in unseren Körper hinein komplett durchdringt und wir – vice versa – sie dabei inkorporieren. Der Körper ist das Scharnier, an dem – von einer anderen Konzeptualisierung her – Diskurse und Dispositive Macht auf uns ausüben, sich unserer bemächtigen.

Ähnliche Gedanken tauchen auch schon bei *Fromm* auf:

> *Das Kind wird gelehrt, die Tugenden von Bescheidenheit, Anspruchslosigkeit, Nächstenliebe zu entwickeln. Für die große Mehrzahl der Menschen ist es nötig, dass sie sich fügen können, dass sie ihre Ansprüche auf eigenes Glück reduzieren und bis zu einem gewissen Grade tatsächlich jene Tugenden verkörpern* (Fromm 1980: 202).

Fromm verweist darauf, dass der Wert des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft an seiner ökonomischen Leistungsfähigkeit gemessen wird und dass er Mächten ausgeliefert ist, denen gegenüber er keinerlei Kontrolle hat.

> *Der durchschnittliche Erwachsene unserer Gesellschaft ist tatsächlich ungeheuer ohnmächtig, und diese Ohnmacht wirkt noch umso drückender, als er ja glauben gemacht wird, es müsste eigentlich ganz anders sein und es sei sein Verschulden, wenn er so schwach sei* (ebd.: 203).

Daraus kann sich kompensatorisch eine Tendenz ergeben, Kontrolle und bestenfalls auch Macht überall da auszuüben, wo es irgend möglich ist. Demütigungen und Sadismus werden dann nach unten durchgereicht.

OHNMACHT VERSCHWINDEN LASSEN

In diesem schwer durchsichtigen Feld ist es nicht leicht, eine Balance zwischen Macht und Ohnmacht zu finden, und es bedarf nicht selten auch einiger Tricks und Selbsttäuschungen, um darin nicht unterzugehen. Dazu gehört, dass das Gefühl von Ohnmacht zumeist verdrängt wird. *Fromm* geht hier besonders auf die Rationalisierung ein. Scheinerklärungen verdecken dann das Gefühl von Ohnmacht. Untätigkeit kann zum Beispiel auf körperliche Einschränkungen zurückgeführt werden. Ein Patient von mir litt an einem chronischen *Fatigue-Syndrom* und erklärte komplett damit den Stillstand in seinem Studium. Andere Erklärungen können bestimmte Erlebnisse sein, eine gescheiterte Ehe, ein finanzieller Zusammenbruch. Ohnmacht wird dann mit äußeren Verhältnissen begründet. So gibt es Menschen, die in ihren Gedanken so lange eine Schwierigkeit auf die andere türmen, bis die Bewältigung der Aufgabe komplett aussichtslos geworden ist und die Aussichtslosigkeit vollkommen begründet erscheint. Das kann noch gesteigert werden, wenn solche Schwierigkeiten real hergestellt werden und Selbstdestruktivität dafür in Kauf genommen wird. Auch der Glaube an Wunder oder das Vertrösten auf ein später oder irgendwann einmal gehört zu den Rationalisierungen.

> *Das Gemeinsame an all diesen tröstenden Illusionen ist immer, dass man selbst nichts zum gewünschten Erfolg zu tun braucht, auch gar nichts dazu tun kann, sondern daß eine außerhalb des Menschen stehende Macht oder Konstellation plötzlich das Gewünschte vollbringt* (Fromm 1980: 195).

Eine andere Abwehrform ist die Reaktionsbildung: Geschäftigkeit soll dabei das Ohnmachtsgefühl unterdrücken. Es gibt dann ein Streben nach Kontrolle und Führung, oft auf die Fantasie beschränkt, in denen es sich in Form von Größenideen ausbreiten kann. Manchmal wird faktische Ohnmacht im Großen auch durch faktische Macht im Kleinen ersetzt: nach oben buckeln, nach unten treten. Die Welt wird dann in zwei Sphären aufgeteilt: eine, in der man sich ohnmächtig fühlt und eine, in der man sich als mächtig inszeniert.

OHNMACHT BEHANDELN

Ohnmacht hat in der psychoanalytischen Behandlung bei allen Formen von Traumatisierung naturgemäß eine zentrale Stellung. *Karl Grabska* (2005) geht darüber hinaus, wenn er dem psychoanalytischen Setting an sich einen traumatischen Charakter zuspricht. Die analytische Beziehung gründe sich in einer tiefgehenden Versagung, die sich (unterstützt durch das Setting im Liegen) im Verlust des Gegenübers und dem Gefühl extremen Ausgeliefertseins niederschlage. Er schließt dabei den_die Psychoanalytiker_in in die wechselseitige Abhängigkeitskonstellation ausdrücklich ein: Jeder der beiden Protagonisten erlebe den anderen als vermeintlichen Verursacher eigener emotionaler Ohnmacht und damit als potenzielles Trauma-Objekt. Das ist sicherlich pointiert formuliert, gleichwohl beschreibt *Grabska* eine Behandlung, in der er als Psychoanalytiker von einer umfassenden Ohnmacht heimgesucht wird, die er zunächst als solche gar nicht identifizieren kann. Ständige Verspätungen und Stundenabsagen seines Analysanden führen dazu, dass der Analytiker sich zurückzieht, die Motivation verliert, schon auf das Ende der Stunden wartet. Das hält so lange an, bis ihm bewusst wird, dass er den Patienten bereits ›abgeschrieben‹ hat. In diesem Moment gerät etwas in Bewegung, zunächst im Analytiker. Er beginnt zu erkennen, wie der Analysand eigene Ohnmachtsgefühle dadurch abgewehrt hat, dass er sie an den Analytiker weitergegeben beziehungsweise in diesen hineinverlegt hat. Verständnis hat sich hier zunächst an der Gegenübertragung entzündet und dann erst auf das Geschehen innerhalb der analytischen Paarbeziehung ausdehnen können. Dieses Stück Verständnis hat eindrucksvollerweise fast augenblicklich dazu geführt hat, dass der Patient seine Abwehrmauer abbauen und die Analyse wieder vorangehen konnte.

Auch von anderen Autor_innen wird beschrieben, wie sich Ohnmacht als ein Übertragungs-Gegenübertragungsphänomen inszeniert – immer wieder auch in einem »Handlungsdialog« oder »Enactment« zwischen beiden Behandlungspartnern (z. B. Kächele und Deserno 2009). *Steiner* (2011) beschreibt, wie ein Patient die Analyse so stark gelähmt und infrage gestellt habe, dass der Analytiker in eine aktive Geschäftigkeit gefallen sei, um seine Ohnmacht nicht spüren zu müssen. Hier hat der Analytiker erst diese Gefühle zulassen müssen, damit sich die festgefahrene Situation ändern konnte. Allen Behandlungen ist gemein, dass Ohnmacht stark abgewehrt wird, zugleich aber doch wieder in die Behandlung einsickert und dabei auch den Analytiker sowie die Gegenübertragung erfasst. Sobald die Ohnmacht sich dann zwischen dem analytischen Paar aufspannt, gibt es – vorausgesetzt, dass nicht an der Abwehr festgehalten werden muss – eine gute Chance, die Ohnmacht in der Übertragung und als eine gemeinsame Angelegenheit des analytischen Paars zu behandeln und zu bearbeiten. Dabei kann dann den verschiedenen Spuren nachgegangen werden, die in diese Haltung hineinwirken.

WAS IST DARAUS GEWORDEN?

Fromms Studie über die Ohnmacht ist 80 Jahre alt, aber immer noch von überraschender Aktualität. Das beruht nicht nur auf der exzellenten Beschreibung der Phänomenologie von Ohnmacht, die Abwehr und die daraus entspringenden Gefühle von Angst und Wut eingeschlossen, sondern auch auf der sozialpsychologischen und damit auch politischen Einordnung von Ohnmacht. *Fromm* hat seine Arbeit 1937 geschrieben, nachdem die nationalsozialistische Vernichtungsmaschinerie längst ihre Arbeit aufgenommen hatte und er selbst als eines ihrer ersten Opfer in die Emigration geflüchtet war. Autoritäre Führung will Ohnmacht erwirken. Autoritäre Staaten haben ohnmächtige Bürger_innen, auch wenn die Bürger_innen Ohnmachtsgefühle abwehren und sich mit den ›starken Führern‹ identifizieren; denn die identifikatorisch gewonnene Stärke beruht auf einer Illusion von Macht.

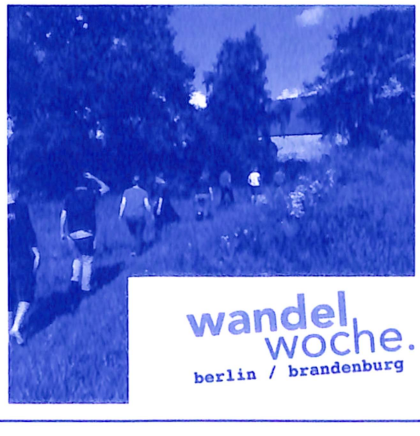
Fromm skizziert den »bürgerlichen Menschen« von 1937 so, dass wir ihn fast nahtlos auf sein Konterpart anno 2018 übertragen können:

> *Er produziert eine Welt der großartigsten und wunderbarsten Dinge; aber diese seine eigenen Geschöpfe stehen ihm fremd und drohend gegenüber; sind sie geschaffen, so fühlt er sich nicht mehr als ihr Herr, sondern als ihr Diener. Die ganze materielle Welt wird zum Monstrum einer Riesenmaschine, die ihm Richtung und Tempo seines Lebens vorschreibt. Aus dem Werk seiner Hände, bestimmt, ihm zu dienen und ihn zu beglücken, wird eine ihm entfremdete Welt, der er demütig und ohnmächtig gehorcht* (Fromm 1980: 189).

Der Psychoanalytiker *Klaus Poppensieker* (2018) hat in einem Vortrag über die Folgen von Globalisierung und Digitalisierung etwas Ähnliches über die heutige Zeit formuliert, nämlich:

> *[…] dass durch die zunächst bejubelten, und oft tatsächlich grandiosen neuen Möglichkeiten auch etwas zerstört wird. Und zwar etwas Wesentliches. Fundamentaler Halt ist keine Kleinigkeit! Man wacht im Silicon Valley sozusagen mit einem Kater auf. Was haben wir da gebaut?*

Poppensieker beschreibt mit Verweis auf *Rosa, Türcke* und *Baumann*, wie mediale Veränderungen auf das Individuum wirken, wie Beschleunigung und Überangebote Besinnung und Reflexion auslöschen. Besonders geht er auf den Verlust von tradierten Narrativen ein, die lange, insbesondere als religiöse Narrative, Bedeutung gegeben haben. Er erklärt mit diesem Verlust eine wachsende Haltlosigkeit. All diese gesellschaftlichen Veränderungen, zumeist als aufgezwungen erlebt, bewirken Gefühle von Ohnmacht in der Art, wie *Fromm* sie für jene Krisenjahre beschrieben hat. Die daraus erwachsene Überforderung wird mit individueller wie kollektiver Regression abzuwehren versucht. Mögliche Abwehrstrategien sind beispielsweise Identifizierung mit autoritären Strukturen, Polarisierung und Projektionen auf ›Sündenböcke‹.

contraste
zeitung für selbstorganisation
411 35. JAHRGANG DEZEMBER 2018 4'50 EUR
Ein Schnupperabo 3 Monate frei Haus - für nur 7,50 €!
Endet automatisch und muss nicht gekündigt werden! Gegen Vorkasse: Schein / Briefmarken / Bankeinzug.
Bestellungen im Internet oder über CONTRASTE e.V., Schönfelderstr. 41A, 34121 Kassel
www.contraste.org

wandel woche.
berlin / brandenburg
SCHWERPUNKT
Orte des Wandels

FAISONS TRAVAILLER FROMM

Die Ohnmacht, die *Fromm* herausstellt, ist geronnene Ohnmacht, eine Ohnmacht, in die jemand sich ergeben hat, die zu einer Haltung geworden ist: die Ohnmacht des ›Neurotikers‹. Die Einengung auf diese ›neurotische‹ Form hindert allerdings, Ohnmacht auch dynamischer zu fassen. Ohnmacht ist ein Gefühl, das sich in offener oder verdeckter Form in einem Individuum niederschlägt; das Individuum ist dabei aber in ein Beziehungsgefüge eingeordnet. Die Ohnmacht kann Folge einer Beziehungsdynamik sein, oder aber ein Element, das in eine Beziehungsdynamik hineinfließt. In allen Fällen hat sie eine dynamische Wirkung, durch die das Beziehungsfeld verändert wird, was wiederum auf das Individuum zurückwirkt: Ohnmacht als ein relationales Gefühl. Ohnmacht kann anstecken, Mitleid wecken, Hilfsimpulse evozieren, sie kann ebenso Folge von Gewalt sein, wie sie auch sadistische Reaktionen auslösen kann. Die Geschichte von Felix und Oskar ist ein Beispiel dafür, wie Macht und Ohnmacht hin- und herspringen können.

Der dynamische und der relationale Charakter bergen das Potential für die Veränderung von Ohnmacht, gerade da, wo sie zu einer resignativen Haltung geronnen ist. In der psychotherapeutischen Situation scheint die Ohnmacht zunächst einmal ihre Wirkung entfalten zu müssen, um so eine Form von Anerkennung finden zu können. Dabei schreibt sie sich in die Beziehungssituation ein und wird Bestandteil des Übertragungs-Gegenübertragungsgeschehens. Die skizzierten Fallberichte beschreiben, wie die therapeutische Arbeit an der in das Beziehungsfeld getretenen Ohnmacht dann zu einem Ausgangspunkt für ihre Überwindung werden kann.

Als F*romm Zum Gefühl der Ohnmacht* geschrieben hat, war er aus ›Hitler-Deutschland‹ emigriert; in einem noch fremden Land; Kriegsangst in der Luft; der Holocaust in Gang gesetzt; die jüdische Mutter in Deutschland zurückgelassen; er selbst an einer lebensbedrohlichen Lungen-Tuberkulose leidend; seine Position am Institut für Sozialforschung prekär. Sicherlich war *Fromms* Widerständigkeit ein guter Schutz gegen Ohnmacht, dennoch können wir uns fragen, ob er in dieser Situation nicht doch mit solchen Gefühlen gekämpft haben muss und seine Arbeit nicht auch ein Versuch gewesen sein könnte, per Verschiebung damit fertig zu werden. Auf jeden Fall ist ein wunderbarer Text entstanden, von dem aus wir noch heute über Ohnmacht nachdenken können.

Lutz Garrels

*.lit

BOHLEBER, W. (2018): *Übertragung – Gegenübertragung – Intersubjektivität. Zur Entfaltung ihrer intrinsischen Komplexität.* In: Psyche 72 (9): 702–733.

ERDHEIM, M. (2005): *Das Traumatisierende an der Macht.* In: Springer, A., A. Gerlach und A. Schlösser (Hrsg.): Macht und Ohnmacht. Gießen: 11–26.

EVANS, D. (2002 [1996]): *Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse.* Übers. Burkhart, G. 1. Aufl. Wien.

FROMM, E. (1980 [1937]): *Zum Gefühl der Ohnmacht.* In: Funk, R. (Hrsg.): Erich Fromm Gesamtausgabe in zehn Bänden. Stuttgart: 189–206.

FUNK, R. (1983): *Erich Fromm. (Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten).* 1. Aufl. Reinbek bei Hamburg.

GRABSKA, K. (2005): *Analyse als potentielles Trauma-Objekt: Ohnmacht als intersubjektiv geteilte Ausgangssituation des analytischen Prozesses.* In: Springer, A., A. Gerlach und A. Schlösser (Hrsg.): Macht und Ohnmacht. Gießen: 219–230.

HARDECK, J. (2005): *Erich Fromm. Leben und Werk.* 1. Aufl. Darmstadt,

KÄCHELE, H. UND H. DESERNO (2009): *Macht und Ohnmacht in der psychoanalytischen Arbeit.* In: Forum Psychoanal. 25: 161-183.

POPPENSIEKER, K. (2018): *Kann das Subjekt bestehen, wenn Erzählungen fehlen? Vortrag auf der Jahrestagung der Deutschen Psychoanalytischen Gesellschaft.* Hamburg

REEMTSMA, J. P. (2001): *Im Keller.* 2. Aufl. Reinbek.

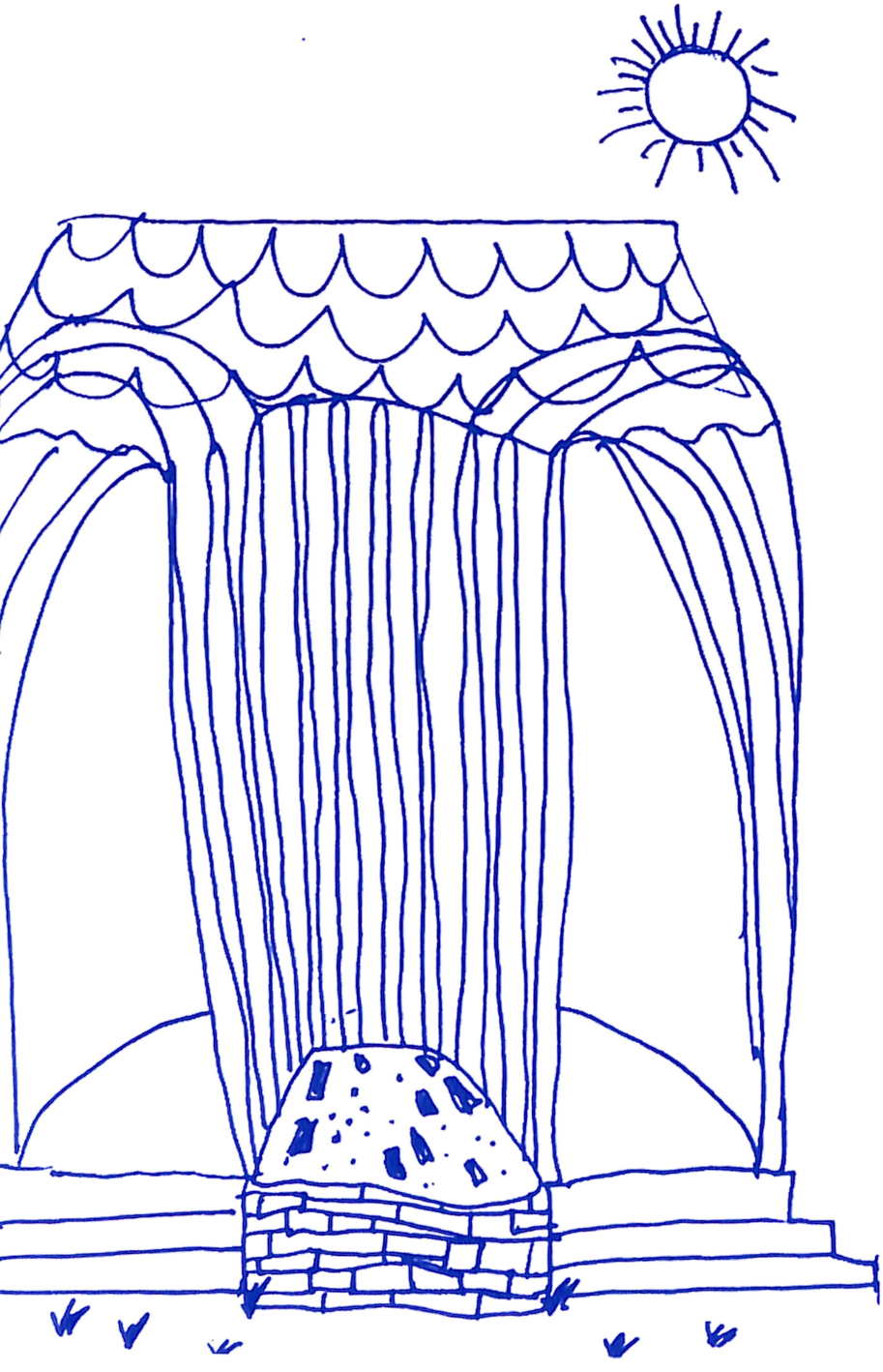
STEINER, J. (2011): *Helplessness and the Exercise of Power in the Analytic Session.* In: Int. J. Psycho-Anal. 92(1): 135–147.

IN FEINDSCHAFT VEREINT

Zu den Gemeinsamkeiten von Linkspopulismus und linkem Insurrektionalismus

Dass die Komplexität und Ubiquität kapitalistischer Herrschaftsverhältnisse einen zerstreuenden und paralysierenden Effekt erzeugt, ist nicht nur für die alltägliche Reproduktion dieser Verhältnisse von Bedeutung – sondern auch für die Frage nach der Möglichkeit politischen Aufbegehrens. Die ausgelieferten Subjekte werden permanent auf ihre intellektuelle wie praktische Ohnmacht zurückgeworfen.[1] Der emanzipative Charakter und die Wirksamkeit linker politischer Kräfte lassen sich insbesondere an der Frage messen, ob dieser Teufelskreis der subjektiven Eingebundenheit ins falsche Ganze durchbrochen und widerständige Formen des Denkens und Handelns befördert und organisiert werden. Gegen was und wie die Befreiung erstritten werden soll, und was Befreiung beziehungsweise Emanzipation überhaupt bedeutet, sind im Angesicht der erdrückenden Kraft des Bestehenden keine einfach zu beantwortenden Fragen.

Als Ausgangspunkt für die Betrachtung des Zusammenhangs von Marginalität, Ohnmacht und (regressiver) Gesellschaftskritik eignen sich einige Überlegungen *Adornos*: Im Anblick der kulturindustriellen und volksparteipolitischen Integration der Massen, aber auch der faschistischen und nationalsozialistischen Regression, sah *Adorno* sich dazu genötigt, sowohl den Begriff der Ideologie als auch die Aufgabe der Ideologiekritik grundsätzlich neu zu bestimmen. War Ideologie im klassisch-bürgerlichen Sinn noch durch die widersprüchliche Verstrickung von emanzipatorischen Ideen und realer Herrschaftsstabilisierung geprägt, sodass Kritik noch als »Konfrontation der Ideologie mit ihrer eigenen Wahrheit« (Adorno 1996: 465) betrieben werden konnte, ist im postliberalistischen



Zeitalter dieses Emanzipationsversprechen weitestgehend erodiert. Dies ist auf einen komplexen Prozess der Konsolidierung und Ausdehnung kapitalistischer Zwangs- und Herrschaftsverhältnisse zurückzuführen, in dessen Zuge die bürgerlichen Ideale von Freiheit und Gleichheit an Kraft verloren haben und zunehmend auf die konformistischen Imperative von Selbsterhaltung und Anpassung reduziert worden sind. Für *Adorno* ist dabei entscheidend, dass eine verschärfte Disziplinierung der Einzelnen durch Lohnarbeit, Konkurrenz und Gehorsam nicht folgenlos an ihnen vorbeigeht, sondern schwerwiegende Auswirkungen auf ihre individuelle Triebstruktur hat. Die feindseligen und widersprüchlichen Lebensanforderungen erzeugen ein permanent erhöhtes Frustrations- und Aggressionspotential, das – wenn überhaupt – nur sehr oberflächlich durch die Einöde kulturindustrieller Bespaßung eingedämmt wird.[2] Aufgrund seiner primär affektiven Natur ist dieses Frustrations- und Aggressionspotential nicht unmittelbar progressiv. Hierzu bedürfte es einer kritischen Reflexion auf dessen gesellschaftliche Ursachen, die dann zum Gegenstand einer verändernden Praxis gemacht werden könnten. In Ermangelung einer solchen Perspektive bildet es hingegen den Nährboden für reaktionäre Gemeinschaftsideologien. Im Unterschied zu bürgerlichen Ideologien, die noch ansatzweise mit einem Erkenntnis- und Aufklärungsanspruch aufwarten, zeichnen sich derartige Ideologien schlichtweg dadurch aus, aggressive Dispositionen in einer Weise zu rationalisieren, dass sie unmittelbar, in Abwesenheit einer Reflexion auf deren gesellschaftliche Ursachen, entladen werden können. Vor allem ist hier der Mechanismus der »falsche[n] Personalisierung« (Adorno 1971b: 76) zu nennen: die Anfeindung und Bekämpfung konkreter Personengruppen, die als imaginierter Ersatz für die unverstandenen gesellschaftlichen Übel herhalten sollen. Ideologieproduktion ist in diesem Sinne nichts weiter als eine Form »psychologischer Berechnung« (Adorno 1971a: 34), das heißt die Mobilisierung destruktiver Affekte zu reaktionären politischen Zwecken. Mit dieser Erkenntnis muss sich auch der Modus der Ideologiekritik ändern: Es macht für *Adorno* keinen Sinn, Anspruch und Realität miteinander zu konfrontieren, wenn bereits der Anspruch falsch ist. Stattdessen müsse es darum gehen, nachzuvollziehen, »warum und auf welche Weise die moderne Gesellschaft Menschen hervorbringt, die auf jene Reize ansprechen, die solcher Reize bedürfen und deren Sprecher in weitem Maße die Führer und Demagogen aller Spielarten sind« (Adorno 1996: 466).

›Die Linke‹ ist von diesen Entwicklungen nicht unberührt geblieben. Dies wurde insbesondere im frühen 20. Jahrhundert offenkundig, als sich erstmals abzeichnete, dass sich lohnarbeitenden Massen, als Proletariat der traditionelle Hoffnungsträger linker Revolutionstheorie[3], durchaus für die klassenübergreifende Einreihung in Volk, Staat und Nation begeistern konnten – ein historischer Zustand, der sich im Laufe des letzten Jahrhunderts qualitativ nicht wesentlich geändert hat.

Auch sind linke, emanzipatorische Kräfte zunehmend mit dem Problem konfrontiert, über keine verbindliche und nachhaltige Massenbasis mehr zu verfügen. In den besten Fällen sind hieraus Versuche entstanden, auf die Entstehungsbedingungen der eigenen Marginalität zu reflektieren und entsprechende Schlussfolgerungen für die veränderten Herausforderungen emanzipatorischer Theorie und Praxis zu ziehen. Allzu häufig scheint sich diese Erfahrung der eigenen gesellschaftlichen Marginalität *als Linke* jedoch zu dem zuzuspitzen, was man einen linken Ohnmachtskomplex nennen könnte: Das Gefühl individueller wie kollektiver Ohnmacht wird so stark und unerträglich, dass es unmittelbar verdrängt wird. Dabei birgt insbesondere die Überspielung und Verdrängung der eigenen Marginalität die Gefahr, die Suche nach einem ernst gemeinten Emanzipationsanspruch hintenanzustellen und im schlimmsten Falle

durch regressive Erklärungsmuster und Praxisformen zu ersetzen.

Bei dem Versuch dieser Tendenz nachzuspüren, beschränken wir uns im Folgenden auf zwei Beispiele, die gegenwärtig eine prominente Stellung im bewegungslinken und linksakademischen Spektrum einnehmen: Linkspopulismus (*Chantal Mouffe*) und linker Insurrektionalismus (*Das Unsichtbare Komitee*). Wie zu zeigen ist, bieten sowohl Linkspopulismus als auch linker Insurrektionalismus einen Anknüpfungspunkt für unbefriedigte Sehnsüchte nach Stärke, die mit dem Versprechen nach unmittelbarer gesellschaftlicher Relevanz politisch leicht mobilisierbar sind.

LINKSPOPULISMUS: DAS VERSPRECHEN LINKER HERRSCHAFT

Linkspopulismus ist eine aktuell in der (partei-)politischen Linken prominent diskutierte Strategie, die vor allem von den Theoretiker_innen *Ernesto Laclau* und *Chantal Mouffe* geprägt wurde. Neben *Sahra Wagenknechts* ›Sammlungsbewegung‹ *Aufstehen* haben in der jüngsten Vergangenheit auch andere europäische Parteiprojekte, wie etwa *Podemos, Syriza, Parti de Gauche* oder der *Corbyn-Flügel* in der *Labour Party* diese Strategie praktisch aufgegriffen. Ein Kernelement linkspopulistischer Ansätze ist der Versuch, sich den Volksbegriff ›von links‹ anzueignen und in ein Feindschaftsverhältnis zwischen ›Unten‹ und ›Oben‹, ›Volk‹ und ›Elite‹ zu überführen. Dabei wird sich einerseits von der rassistischen Feindbildkonstruktion des Rechtspopulismus abgegrenzt; andererseits wird jedoch mit den Vertreter_innen des Finanzsektors ein politischer Hauptfeind anvisiert, der auch im Rechtspopulismus eine Rolle spielt. Dass *Mouffe* mit dieser Selbst- und Feindbestimmung den linkspopulistischen Kräften aus dem Herzen spricht, lässt sich exemplarisch an ihrer engen intellektuellen Zusammenarbeit mit der Führungsriege von *Podemos* nachvollziehen. Diese Zusammenarbeit ist insbesondere im Buch *Podemos. In the Name of the People* (2016) dokumentiert, in dem der *Podemos*-Chefstratege *Errejón* mit *Mouffe* über die politische Strategie eines »alternativen nationalen Projektes« (ebd.: 148) diskutiert, um eine linke Hegemonie zu erreichen. Gewinnbringend ist die Auseinandersetzung mit diesem Text insbesondere, da durch *Errejón* ein praxisnaher Zugang zu *Mouffes* Ausführungen hinzukommt.

Ausgangspunkt der Diskussion ist die Feststellung eines ›fundamentalen Politikverlusts‹ im Neoliberalismus – verstanden als der Verlust von Mitspracherechten, die es im Fordismus noch gegeben habe. Sowohl *Mouffe* als auch *Errejón* gehen davon aus, dass mit der Durchsetzung des Neoliberalismus der Abstand zwischen den Regierenden und der Bevölkerung größer geworden sei. Das habe zur Entfremdung eines Großteils der Bevölkerung von den angestammten Parteien und Politiker_innen geführt (ebd.: 21f.). Diese historische Situation möchten beide nutzen, um ihr politisches Projekt voranzutreiben: eine »Radikalisierung der Demokratie« (ebd.: 20). Ihr erklärtes Ziel ist die (Rück-)Eroberung der politischen Herrschaft im Rahmen des bestehenden Parteiensystems, das heißt die Eroberung der Staatsmacht (vgl. ebd.: 48f., 79, 80). Zentrale Hintergrundannahme dieser Zielsetzung ist, dass es eine harmonische Gemeinschaftlichkeit in der ›einfachen Bevölkerung‹ gebe, die von einer ›illegitimen und korrupten Elite‹ gestört und negiert werde. Als moralischer Kompass der Bewegung wird von *Errejon* und *Mouffe* das »Gemeinwohl« (ebd.: 40f.) gesetzt – ohne dieses jedoch genauer zu bestimmen. Damit ist nun aber gerade nicht die grundlegende Veränderung der kapitalistischen Eigentums- und Produktionsverhältnisse das Ziel ihrer Bemühungen; vielmehr treten sie primär gegen neoliberale Akteursnetzwerke an: »Wir wollen die Demokratie wiederherstellen – die von der Elite und der Finanzkraft gekapert wurde […]« (ebd.: 115).

Das linkspopulistische Weltbild verbleibt dabei im Horizont des kapitalistisch organisierten Nationalstaats und seinem Wahlvolk – einem Horizont, zu dem die regressive Dichotomie zwischen Produktions- und Finanzsektor wesentlich dazugehört (vgl. ebd.: 104, 106, 132f.). Einem wahlweise als »(Finanz-)Elite«, »Oligarchie« oder »Casta« umschriebenen Feind steht in den Ausführungen von *Mouffe* und *Errejon* mit dem »Volk« eine Gemeinschaft gegenüber, die sich explizit nicht aus rational bestimmbaren Interessens- und Bedürfnisstrukturen ableitet, sondern künstlich konstruiert werden muss. Das konstituierende Moment des »Volkes« ist die Abgrenzung von einem gemeinsamen Feind, der zur negativen Existenzbedingung jeglicher Form von Gemeinschaft wird. Die theoretische Absage an materialistische und marxistische Theorie drückt sich damit auch in der angestrebten Mobilisierungsstrategie aus: »Es besteht immer die Notwendigkeit, eine Einheit aufzubauen, die weder in der Wirtschaft noch in der Gesellschaft gegeben ist« (ebd.: 18). Ontologisch abgesichert wird diese Strategie durch die auf *Carl Schmitt* zurückgehende Beschwörung einer im Kern unergründlichen Freund-Feind-Dichotomie: »Politik hängt von der Schaffung eines ›Uns‹ ab und das bedeutet zwangsläufig die Unterscheidung von einem ›Sie‹« (ebd.: 10).

Mouffe geht, an diese Einsicht anknüpfend, davon aus, dass eine affektive Verarbeitung gesellschaftlicher Prozesse der Motor jeglichen politischen Handelns sei: »Mit ›Leidenschaften‹ meine ich gemeinsame Affekte, die Art von Affekten, die in der politischen Arena in der Verfassung von uns / ihnen in Formen der Identifikation mobilisiert werden« (ebd.: 60). Mit der Ausrichtung auf eine affektive Mobilisierung der Massen wird gerade *nicht* angestrebt, die Subjekte in der reflektierten praktischen Veränderung ihrer widersprüchlichen, beschränkten und leidvollen Verfasstheit im Kapitalismus zu stärken. Diese Probleme werden vielmehr ausgeblendet und durch den Schein eines einfachen, äußerlichen und durchschaubaren Antagonismus zwischen zwei kollektiven Identitäten aufgelöst.[4] Die einzige Voraussetzung zum Mitmachen besteht darin, diese kollektiven Identitäten als unterhinterfragte Tatsache anzuerkennen.

Mouffe und *Errejon* skizzieren in ihrer Diskussion eine politische Strategie, die es ermöglichen soll, durch ein paar einfache rhetorische Tricks die Mehrheit der Bevölkerung auf ein ›linkes‹ Projekt zu verpflichten. Dafür müssen zwar grundlegende Emanzipationsversprechen aufgegeben werden – im Gegenzug verspricht der Linkspopulismus seinen Anhänger_innen materielle Zugeständnisse, eine neue Machtperspektive und eine Re-Etablierung des fordistischen Klassenkompromisses (vgl. ebd.: 83ff.). Dabei muss das Prinzip der ›Freiheit‹ und ›Individualität‹ als Maßstab emanzipatorischer Bewegungen hinter die Prinzipien ›Gleichheit‹ und ›Volkssouveränität‹ zurücktreten (ebd.: 91). Insbesondere hier zeigt sich deutlich, dass es im Linkspopulismus, wie er von *Mouffe* und *Errejon* ausformuliert wird, nicht darum geht, das bürgerliche Freiheitsideal in emanzipatorischer Absicht zu radikalisieren. Stattdessen wird es zunehmend durch den Gedanken eines ewigen Kampfplatzes kollektiver Identitäten ersetzt. Diese veränderte Zielsetzung hat auch Auswirkungen auf die Ansprüche, die an die Anhänger_innen der Bewegung gestellt werden: Das ›Volk‹ muss die Verhältnisse nicht mehr selbst durchschauen, um handlungsfähig zu werden, sondern kann bequem und komfortabel auf seine Gefühle und Impulse vertrauen. Oder wie *Errejon* es fasst: »Die Leute wollen eigentlich auch nur nach Hause gehen« (ebd.: 111).

LINKER INSURREKTIONALISMUS: DAS VERSPRECHEN LINKER REBELLION

Auch das *Unsichtbare Komitee* wartet mit einer Zeitdiagnose auf, die sich vor allen an den vereinzelnden und entpolitisierenden Tendenzen im neoliberalen Zeitalter abarbeitet. Diese »Fragmentierung der Welt« (ebd. 2017: 17) sei bereits so weit vorangeschritten, dass mehr oder weniger alle Lebensbereiche kontaminiert seien. Hieraus entwickelt das *Unsichtbare Komitee* den durchaus sympathischen Ausgangspunkt, dass jeglicher Versuch einer rettenden Kritik oder immanenten Transformation dieser Gesellschaft weder realisierbar noch wünschenswert sei. Die Möglichkeit des radikalen Bruchs mit dem Bestehenden werde jedoch durch eine ganze Phalanx an herrschenden und kollaborierenden Kräften sowie der allgemeinen Trägheit der abgehängten Massen verhindert. Diese ungünstige Situation werde schließlich auch durch den Umstand verschlimmert, dass die etablierten Strömungen der organisierten Linken keinen wirklichen Kontrapunkt zum offiziellen Politikbetrieb darstellen. Im Unterschied zum Linkspopulismus beginnt das *Unsichtbare Komitee* daher mit einem äußerst pessimistischen Eingeständnis: »Wir gehen aus von einem Punkt der extremen Isolation, der extremen Ohnmacht« (2010: 64).

Trotz dieser selbstkritischen Grundhaltung zeigt sich schnell, dass hieraus keine progressive Perspektive entwickelt wird. Dies hat vor allem damit zu tun, dass das *Unsichtbare Komitee* überhaupt nicht daran interessiert ist, eine ernsthafte Analyse der gesellschaftlichen Bedingungen und politischen Ausdrucksformen dieses »ganze[n] Gefühl[s] der Machtlosigkeit« (2017: 14) zu entwickeln. Stattdessen sollen die Leser_innen davon überzeugt werden, dass der praktische Bruch mit dem Bestehenden trotz aller Hindernisse unmittelbar möglich ist. Das *Unsichtbare Komitee* findet ihn in der Praxis des gewaltsamen Aufstands. Der mit allerlei Katastrophenfantasien ausgeschmückte kategorische Imperativ lautet: »Nichts ist dem hinzuzufügen, alles ist zu zerstören«.

Insbesondere diejenigen, die ein mehr oder weniger ausgeprägtes Bewusstsein davon haben, dass einiges in dieser Welt falsch läuft, gleichzeitig aber von der Trägheit des bürgerlichen Politikbetrieb sowie der organisierten Linken frustriert sind, dürften sich von der ›Jetzt reichts!‹-Mentalität des *Unsichtbaren Komitees* angesprochen fühlen. Im Kern geht es um das Versprechen einer radikalen Identität und kollektiven Handlungsfähigkeit, die ohne große Umschweife realisierbar sein soll. Das Berauschende am Aufstand sei »das Gefühl, Teil zu sein und die Erfahrung von einer unbestimmbaren, vorübergehend unverwundbaren gemeinsamen Stärke zu machen« (ebd. 2015: 209). Verlockend ist auch die intellektuelle Entlastung, die im andauernd wiederholten Vorwurf enthalten ist, die Linke verschwende zu viel Zeit damit, »zu schwatzen, zu diskutieren und abzustimmen« (ebd. 2017: 46). Worauf es, statt mühsamer Gesellschaftskritik und lähmender Organisationsdebatten, ankomme, sei die Benennung eines angreifbaren Feindes, der für das gesellschaftliche Elend verantwortlich gemacht werden könne. Auch wenn damit in erster Linie die Polizei gemeint ist, wird gleichzeitig betont, dass sie lediglich das repressive Bollwerk der herrschenden Mächte sei. Insbesondere wenn es um letztere geht, offenbart sich ein personalisierendes und moralisierendes Weltbild, das starke Ähnlichkeiten zum Linkspopulismus aufweist. Kapitalismus wird als ein Raum der »widerrechtlichen Aneignung« (ebd.: 82) verstanden, dessen Repräsentant_innen »ein Ganovenherz« (ebd.: 30) nachgesagt wird. Unter Rückgriff auf den Schlachtruf der *Occupy*-Bewegung werden diese weiterhin als ›allmächtige und hintergründige Elite‹ imaginiert, die sich primär zusammentue, »um das Leben der anderen zu organisieren« (ebd. 2015: 15) und die Lohnabhängigen »mit Füßen zu treten« (ebd. 2017: 73). Auch die reaktionäre Fixierung auf die Zirkulationssphäre wird grundsätzlich geteilt. Beispielsweise wird von der »unverschämten ›Diktatur der Finanzwelt‹« (ebd. 2015: 216) oder der »Allmacht jener, die die Kommunikationsmittel kontrollieren« (ebd. 2017: 36) schwadroniert.

Dass das insurrektionalistische Versprechen in sich widersprüchlich ist, dürfte auch dem *Unsichtbaren Komitee* bewusst sein. Im Endeffekt bleiben diejenigen, die sich auf die aufständige Praxis einlassen, in einem äußerst prekären Nischendasein mit erhöhter Repressionsgefahr gefangen. Der versprochene Gewinn an Handlungsmacht ist nur auf Kosten einer Opferbereitschaft im Straßenkampf zu haben, die unweigerlich neue Frustrationsgefühle provoziert. Doch das *Unsichtbare Komitee* weiß durchaus, mit diesem Problem umzugehen. Der weiterhin ungebrochene Wider-

spruch zwischen ersehnter Macht und realer Ohnmacht wird durch eine Praxisphilosophie verdrängt, die den gewaltsamen Aufstand glorifiziert und eine darüberhinausgehende Emanzipationsperspektive aufgibt. Dies heißt vor allem, dass der Kampf nicht als Vorbereitung, sondern als Wesen der Befreiung umgedeutet wird: »Es geht nicht darum, für den Kommunismus zu kämpfen. Was zählt, ist der Kommunismus, der im Kampf selbst gelebt wird. Die eigentliche Ergiebigkeit einer Aktion liegt in ihr selbst« (ebd.: 63). Die reaktionären Konsequenzen zeigen sich nicht nur daran, dass die Frage der Gewalt zum existentialistischen Selbstzweck überhöht wird, sondern auch an dem organischen Gemeinschaftsverständnis, das dabei heraufbeschworen wird: »Organisierte Unruhen sind in der Lage, etwas hervorzubringen, was zu schaffen diese Gesellschaft nicht in der Lage ist: lebendige, irreversible Bindungen« (ebd.: 12). Die Überbetonung des Gemeinschaftlichen geht dabei so weit, dass nicht nur falsche Formen der Individualisierung, sondern Individualität schlechthin in Frage gestellt wird. Auf triebstruktureller Ebene wird Kommunismus gleichgesetzt mit der Zurückdrängung und Auflösung der Ich-Instanz, an deren Stelle »Subindividuelles« und »Supraindividuelles« (ebd.: 121), Affekt und Kollektiv, treten sollen. Anstatt eine politische Praxis anzustreben, die ein reflektiertes Verhältnis zu den affektiven und unbewussten Regungen als Bedingung menschlicher Befreiung begreift, soll es einfach nur um deren unregulierte Mobilisierung für den gemeinschaftlichen Kampf gehen. Das vorläufige Schlusswort der Autor_innen klingt dann nicht zufällig so, als hätten sie es von *Mouffe* abgeschrieben: »Wir sprechen davon, sich an die Körper zu wenden und nicht nur an den Kopf« (ebd.: 125).

MACHT STATT OHNMACHT

Die Glorifizierung des Kampfes gegen äußere Feinde, die als konkrete Repräsentanten der Herrschaft identifiziert werden, bildet, trotz aller Unterschiede, die augenscheinliche Einheit der hier skizzierten linken Strömungen. Dieser Kampf wird nicht als Mittel zum Zweck der Emanzipation angesehen, sondern bereits mit dieser gleichgesetzt. Auch was in diesem Kampf geschaffen und verteidigt werden soll, ist miteinander verwandt. In beiden Fällen wird von einem Kollektiv der Unterdrückten und Marginalisierten ausgegangen, das jedoch rein positiv bestimmt wird: als etwas Gemeinschaftliches, Unmittelbares und Ursprüngliches. Herrschaft bleibt dann immer etwas, das von außen und in der Form kollektiver Akteure in den gemeinschaftlichen Zusammenhang eindringt und zurückgedrängt werden muss. Beiden Strömungen geht es daher auch nicht um die Überwindung von Herrschaft schlechthin, sondern entweder um die Eroberung der Herrschaft im Rahmen des kapitalistisch verfassten Nationalstaates (im Falle des *Linkspopulismus*) oder um die Verteidigung der eigenen Scholle innerhalb des bestehenden Herrschaftsgefüges (im Falle des *Insurrektionalismus*). Der *Linkspopulismus* spielt mit der unbefriedigten Sehnsucht nach gesellschaftlicher Relevanz und überführt diese in das falsche Versprechen politischer Herrschaft. Der linke *Insurrektionalismus* hingegen glorifiziert ebendiese Ohnmachtsgefühle und bietet als Kompensation die Allmachtsphantasie im gelegentlichen Showdown mit der bewaffneten Staatsgewalt. Beide können als meisterhafte Umsetzung des Prinzips psychologischer Berechnung verstanden werden, vor dem *Adorno* so dringlich gewarnt hatte.

Hannah Hecker und Helge Petersen

*.lit

ADORNO, THEODOR W. (1971a): *Die Freudsche Theorie und die Struktur der faschistischen Propaganda* In: ebd.: Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft. Frankfurt am Main: 34–66.

ADORNO, THEODOR W. (1971b): *Individuum und Organisation*. In: ebd.: Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft. Frankfurt am Main: 67–86.

ADORNO, THEODOR W. (1996): *Beitrag zur Ideologienlehre*. In: ebd.: Soziologische Schriften I. Frankfurt am Main: 457–477.

ERREJON, INIGO UND CHANTAL MOUFFE (2016): *Podemos: In the Name of the People*. London.

UNSICHTBARES KOMITEE (2010): *Der Kommende Aufstand*. Hamburg.

UNSICHTBARES KOMITEE (2015): *An unsere Freunde*. Hamburg.

UNSICHTBARES KOMITEE (2017): *Jetzt*. Hamburg.

*.notes

1 Vgl. bspw. die Beiträge von *Alex Struwe* und *Surplus Club* in diesem Heft.

2 Dieser Prozess ist insofern objektiv, als dass er alle betrifft, die in kapitalistische Arbeits- und Lebensverhältnisse gezwungen werden. Mit den hier beschriebenen psychischen Dispositionen sind daher keine Pathologien einiger Weniger gemeint sind, sondern gesellschaftlich bedingte Massenphänomene.

3 Vgl. den Beitrag von *M. Elliesen* und *L. Ahnert* im *diskus*-Heft *Kollektivitäten* (2016).

4 Vgl. als Beispiel für solch einen Versuch den Artikel von *Thomas Seibert* in diesem Heft.

KUNST UND OHNMACHT

Ein Gespräch über die Macht und Ohnmacht von bildender Kunst

Jasmin Klotz und *Jonas Balzer* haben für die *diskus* Redaktion mit *Lea Welsch* (Studentin der Rechts- und Politikwissenschaften und Performerin bei *Anne Imhof*), *Sina Brückner* (Wissenschaftliche Mitarbeiterin am *Lehrstuhl für Architekturgeschichte der TU München*, ehemalige Studentin der *Curatorial Studies*), und *Johanna Müller* (Studentin der Kunstgeschichte und Philosophie) über das Verhältnis von Kunst und Ohnmacht gesprochen. Thema waren das *Superkunstjahr 2017* mit vielen kuratorischen Großprojekten (insbesondere der *Documenta 14* und der *Venedig Biennale*), das Erfolgswerk *Faust* von *Anne Imhof* und die Frage nach Kunst als Gesellschaftskritik.

diskus: Als wir uns im Rahmen dieser Ausgabe mit der Frage nach dem Verhältnis von Kunst und Ohnmacht beschäftigten, richtete sich unsere Aufmerksamkeit sehr schnell auf die öffentlichen Debatten um Ausstellungsprojekte wie die *Documenta 14* oder die *Venedig Biennale* 2017. Im öffentlichen Räsonnement scheinen diese Ausstellungen und die in ihnen präsentierte Kunst in verschiedener Hinsicht ohnmächtig. Der *Documenta 14* wurde und wird zum Beispiel vorgeworfen, dass ihre Intention eine politische Botschaft zu vermitteln scheiterte. Wenn schon die breite Öffentlichkeit die Sinnhaftigkeit dieser Veranstaltungen immer mehr in Frage stellt, verwundert es nicht, wenn auch breite Teile der (radikalen) Linken kein Interesse an diesen ›etablierten‹ Institutionen zeigen. Wie habt ihr den Medienrummel um die Kunst wahrgenommen? Wird zum Beispiel der *Documenta* zurecht Ohnmacht vorgeworfen? Wie hat sich die Linke zur (etablierten) Kunst zu verhalten?

Lea: Generell beobachte ich eine gesamtgesellschaftliche Repolitisierung. Das reproduziert sich eben auch im Bereich der Bildenden Kunst. Mir scheint sich in der Art, wie diese großen Ausstellungsprojekte konzipiert und wie sie rezipiert wurden, eine neue Dringlichkeit auszudrücken, sich mit Politik zu beschäftigen.

Sina: Wir waren als *Curatorial Studies* Jahrgang auf der *Documenta 14* und haben uns viel darüber ausgetauscht, auch darüber, dass wir immer wieder keinen Bezug zu den Werken finden konnten. Ich sehe ein großes Problem darin, dass die Kurator_innengruppe um oder unter *Adam Szymczyk* mit einer wahnsinnig dominanten Moral argumentierte. Das war mir neu. Zwar war auch die *Biennale* zwei Jahre zuvor unter *Okwui Enwezor* sehr politisch und hat einen die ganze Zeit gefühltermaßen angeschrien, aber es wirkte weniger moralisierend.

Johanna: Das könnte daran liegen, dass ein postkolonialer Ansatz damals noch relativ neu war und es jetzt auf der *Documenta* eben nicht mehr war. Mir ging es bei meinem Besuch jedenfalls ähnlich. Alles war unfassbar kleinteilig und detailliert in Glaskästen und Vitrinen ausgestellt, sodass bei mir eher der Eindruck aufkam, ein Archiv zu studieren.

diskus: In der medialen Rezeption der *Documenta* hieß es, wenige Werke konnten oder sollten wirklich für sich sprechen und auch, dass in Kassel bewusst keine Kunst mehr ausgestellt wurde, um eine Aussage über die Kunst zu machen. Ein Motto der *Documenta* war auch, man solle ›verlernen‹.

Sina: Ja, *unlearning*. Man wurde geradezu beschallt mit diesen Begriffen: *decolonizing*, *dislocating*, oder eben *unlearning*. Aber wie kommt man aus dieser ständigen Verneinung von allem wieder heraus? Und wie kommt man weiter? Die *Documenta 14* hatte meiner Meinung nach durchaus etwas Arrogantes, indem sie diese Haltung einnahm.

Johanna: Die *Documenta 14* versuchte recht deutlich, einer linksradikalen Kritik am ›Establishment‹ gerecht

zu werden. Wenn man durch den Katalog blättert, sind da vier bis fünf Global Player drin und den Rest kennt niemand. Es wurde also offenbar versucht, gegen Künstler_innen, die immer zu sehen sind, andere zu setzen, die von überall aus der Welt kommen, aus kleinen Galerien, und vielleicht noch nie auf einer größeren Ausstellung waren oder gar noch nie eine Einzelausstellung hatten.

Sina: Oder die schon tot sind. So viel wie noch nie waren Personen auf der *Documenta* vertreten, die nun nicht mehr so viel davon haben.

Johanna: Wobei dann ja auch der Anspruch verloren geht, ein Abbild der Gegenwartskunst zu sein, den die *Documenta* eigentlich hat. Allerdings gibt es auch eine historische Begründung, warum sie so pädagogisch oder moralisch argumentiert. Schon die erste *Documenta* hatte ein sehr pädagogisches Konzept. *Arnold Bode* hat damals in den 1950er Jahren eine Art ästhetisches Entnazifizierungsprogramm gestartet als explizite Gegenausstellung zu sowas wie *Entartete Kunst*, um den Deutschen, die während des Nationalsozialismus gar keinen Zugriff auf moderne Kunst hatten, wieder den Zugang dazu beziehungsweise ästhetische Bildung zukommen zu lassen. Im Kontext dieser Geschichte der *Documenta* ist es vielleicht nicht so sehr erstaunlich, dass die *Documenta 14* wieder pädagogisch daherkommt und Weisheiten postulieren will.

DIE LINKE UND IHR VERHÄLTNIS ZUR KUNST

diskus: Ihr sagtet, bei der *Documenta* wurden linke Diskurse aufgegriffen, trotzdem gibt es gerade von links immer wieder den Vorwurf, dass es sich dabei um ein ›bürgerliches Elitenprogramm‹ handele.

Lea: Ich finde diesen Vorwurf erstaunlich, weil ich mir dann die Frage stelle, mit was beschäftigt man sich als ›Linker‹. Natürlich kann man an so Großausstellungen, wo eine Menge Geld drinsteckt und die Eintrittskarten 25 Euro kosten, Kritik üben, sollte man auch. Aber auf der anderen Seite würde ich behaupten, dass Kunst auch innerhalb dieser Institutionen Momente sichtbar macht, die gerade nicht an Verwertungsprozessen anknüpfen und eine gewisse Erfahrung ermöglichen. Und auf eine spezifische Art braucht Kunst auch diesen Rahmen, um sich materiell und situativ darin reflektieren zu können. Kunst ist kein Buch, das man liest und über das man sagen kann, das ist richtig oder falsch. Es ist auch keine eindimensionale Erfahrung. Viele Linke gehen ja auch nicht in die Arbeiterviertel und machen Politik, sondern sitzen in der Uni. Bürgerliche Kunst scheint ja durchaus eine gewisse gesellschaftliche Wirkmächtigkeit zu haben und dann per se zu sagen, sobald etwas einen gewissen Grad an Institutionalisierung erreicht hat, finden wir es scheiße, ist zu einfach.

Sina: Ich finde den Vergleich zum Lesen eines Buches spannend. Ein Buch, das man liest und das man als richtig oder falsch bewerten kann. Genau das ist mittlerweile die Attitüde, wie mit Bildender Kunst umgegangen wird, und das ist fast die gleiche Einstellung, die ihr als aus der linksradikalen Kritik kommend beschreibt. In der Art: Entweder ich identifiziere mich jetzt mit dieser Kunst und sie macht das, was ich will, oder sie ist schlecht. Allerdings tun dies auch Künstler_innen selbst. Dass *Dana Schutz'* Bild abgehängt werden müsse, kam von Seiten verschiedener Künstler_innen. Oder die Kontroverse um *Balthus'* Gemälde des Mädchens, deren Unterhose sichtbar ist. Dass all diese Werke jetzt mit Petitionen ›weggeschafft‹ werden, ist ein neues Verhältnis, das aus einer identitätspolitisch sensibilisierten Gesellschaft kommt. Anscheinend sind Menschen mobilisiert, weil Kunst in der aktuellen gesellschaftlichen Situation eine völlig andere Rolle einnehmen soll – was sie aber nicht tut und was sie auch vorher nicht getan hat. Ich glaube, dass Kunst 2017 nicht sehr viel andere Dinge tut, als sie 1957 getan hat. Aber mir scheint, es gibt ein stärkeres Bedürfnis, das in Schach zu halten. Und linke Kritik, die dabei stehen bleibt, ist zu kurzgegriffen. Diese Wut, das ist am Ende reiner Ikonoklasmus.

diskus: Wenn Kunst eine gewisse Wirkmacht erreicht hat und in gewissem Maße institutionalisiert ist, gibt es Ressentiments dagegen. Aber was bleibt auf der anderen Seite? Autonome Kunst, die in irgendwelchen Autonomen Zentren ausgestellt wird, hat fast überhaupt gar keine gesellschaftliche Wirkmächtigkeit. Kann das die Alternative sein?

Lea: Nein, nur weil Kunst im AZ steht, heißt das nicht, dass sie irgendwie emanzipatorisch ist. Nur weil da ein *Refugees Welcome*-Sticker drauf ist, muss das nicht bedeuten, dass darin eine Reflexionsleistung vollbracht wird, die über diese Message hinausgeht. Natürlich gibt es auch Künstler_innen, die sich oder ihre Kunst als politisch betrachten, was auch immer politisch bedeutet. Natürlich gibt es also politische Kunst. Kunst ist auch nie unabhängig von dem gesellschaftlichen Kontext, in dem sie stattfindet, allein schon materiell, und vielleicht gerade dadurch polititsiert. Aber man muss auch trennen können zwischen der Kunst selbst und einer Rezeption, die sie politisiert. Auf der *Biennale* gab es beispielsweise Leute, die mit Tüten, auf denen *Refugees' Rights* stand, in den Pavillon gekommen sind. Das ist ein Beispiel für eine Reaktion auf eine moralische Anrufung, die diese zugleich verflacht. Ich habe die zu dieser Tasche gehörige Ausstellung oder das Happening nicht gesehen, aber die Tasche allein fand ich schon sehr befremdlich in diesem Kontext.

Johanna: Ein weiteres Beispiel dafür ist das neue Werk von *Ai Weiwei*, das er auf der *Hong Kong Biennale* ausgestellt hat. Es ist ein überdimensional großes Schlauchboot, in dem sehr figürlich Geflüchtete sitzen. Das wurde für seinen politischen Gehalt hoch gelobt, tatsächlich ist es aber unfassbar plakativ und künstle-

rische Abstraktion, die das Thema reflexiv bearbeiten würde, wird hier gar nicht erst versucht. Ich finde an solchen Arbeiten zeigt sich immer ganz gut, dass dieses *Hau drauf*-Engagement sehr platt ist und dass darin nicht das Politische der Kunst liegen kann. Dann kann ich mir auch einen Flyer durchlesen, dazu brauche ich nicht dieses überdimensionierte Schlauchboot von *Ai Weiwei*.

Viel spannender finde ich dagegen, was etwa in den 1920er Jahren in Russland passiert ist. Dass das revolutionäre Gedankengut dieser Zeit, in eine Kunst mündete, die mit Abstraktion arbeitet, Komposition, geometrische Formen neu im Bildraum anordnet und eben ganz anders als der spätere *Sozialistische Realismus* nicht versucht *Hau drauf*-mäßig zu zeigen: »So sieht die Utopie aus; hier sind Bäuer_innen und Arbeiter_innen und die geben sich alle die Hand oder sitzen alle zusammen in einem Schlauchboot.« Sondern zu zeigen: »Das könnte eine andere Welt sein.« In einer Form, die vorher noch nicht da war, die ein Fenster öffnet, in eine Welt, die es in der Realität nicht gibt. Vielleicht liegt genau darin dieses kleine Versprechen, dieses kleine Fünkchen, was Kunst noch hat oder was Kunst uns als radikal Linken geben kann; das Fenster zu etwas anderem, aber eben nicht zu einem Schlauchboot.

Sina: Ich finde das Verhältnis von Revolution und *Formalismus* auch sehr spannend. Immer dann, wenn es in den aktivistischen Zustand übergeht, verliert der *Formalismus* seinen Charme oder seine ›Kraft‹. Es gibt kein Interesse mehr daran, weil es die ganze Zeit darum gehen muss, sich selbst zu bestätigen: »Wir leben jetzt in der Utopie und jetzt brauchen wir keine Abstraktion mehr.« Salopp gesagt. Die Kritik einer heutigen Linken an Abstraktion als snobistisch halte ich deshalb für problematisch. Allerdings ist es schon richtig, dass die Abstraktion aus einer modernistischen und damit weitgehend bürgerlichen Tradition kommt. Was wir heute als Kunst verstehen, vertritt nicht den Anspruch auf Utopie, noch will es indoktrinieren. Es ist eben keine Bildersprache mehr wie etwa in der Kirche. Oder im *Sozialistischen Realismus*.

INSTITUTIONALISIERUNG UND NATIONALISIERUNG VON KUNST

diskus: Nun haben wir bereits über die Institutionalisierung von Kunst und die gesellschaftliche Wirkmächtigkeit, die damit einhergeht gesprochen. Ist diese Vereinnahmung durch einen institutionellen und im konkreten Falle der *Biennale* nationalen Kontext also etwas, was man in Kauf nehmen muss, um überhaupt ein Werk wie zum Beispiel *Faust* von *Anne Imhof* realisieren zu können? Wie ist es, selbst in einen solchen Kontext eingebunden zu sein?

Lea: Ja, das ist ein Widerspruch, den wir in Kauf nehmen mussten. Natürlich ist das problematisch und es wäre viel besser, wenn man solche Projekte auch jenseits nationalstaatlicher Rahmen umsetzen könnte. Das hätte aber vermutlich zur Voraussetzung, dass die Welt selbst nicht mehr nationalstaatlich und durch Ausgrenzungen verfasst wäre. Aber den absoluten Bruch damit in der Performance selbst und in der Gegenwart vollziehen zu wollen, würde die Performance bloß auf den nationalstaatlichen Kontext beziehen. Im deutschen Pavillon die antideutscheste Performance zu machen, wäre dann eben doch wieder ziemlich deutsch und hat uns nicht primär interessiert. Dass in den Tageszeitungen steht, »Deutschland holt den Goldenen Löwen«, ist sehr ärgerlich. Auf der andern Seite wäre es aber doch ein fataler Fehler, es deshalb nicht zu tun und denjenigen das Feld zu überlassen, die mit dem nationalstaatlichen Rahmen überhaupt kein Problem haben; die die Repräsentation freiwillig übernehmen und dann auch noch denjenigen, die solche Kunst affirmativ rezipieren wollen, etwas geben, womit sie sich wohlfühlen können. Es bleibt ambivalent und es gibt darauf keine eindeutige Antwort. Letztlich gibt es jenseits dieser Kontexte ganz einfach auch nicht die Mittel und Ressourcen solche großen Projekte zu realisieren. Künstlerisches Schaffen ist immer noch prekär und es gibt nur wenige Künstler_innen, die diese Prekarität verlassen. Wahrscheinlich sind das weniger als an deutschen Universitäten kritische Wissenschaftler_innen die Möglichkeit haben Professor_innen zu werden.

Johanna: Eine Auseinandersetzung mit dem institutionellen und nationalen Kontext kann auch im Werk selbst stattfinden. Wie alle, die den *Deutschen Pavillon* auf der *Biennale* bespielen, hat sich *Anne Imhof* erst einmal mit der Architektur auseinandergesetzt, was man auch quasi notwendigerweise tun muss, weil es sich dabei um *Nationalsozialistischen Klassizismus* handelt. Sie hat die Front des Pavillons zugebaut und zwei riesige Käfige davor gesetzt, in denen zwei Dobermänner herumstolzierten. Man konnte den Pavillon daher nur über den Seiteneingang betreten. Die Türen waren durch Rollgitter ersetzt, davor standen junge Frauen mit Antifa-Cappies und Trainingsjacken wie Türsteherinnen und man musste Schlange stehen. Im Pavillon war dann ein zweiter Boden aus Glas eingezogen, unter dem nur die Performer_innen sich bewegen konnten. In ähnlicher Weise waren auch noch andere Orte des Pavillons nur für die Performer_innen zugänglich wie etwa höher gelegene Podeste. Es wurde also bereits viel mit der Architektur des Pavillons selbst gearbeitet. Dadurch wurden die Performer_innen in eine gewisse Machtposition versetzt, sich unter, über oder einfach nur unabhängig von den Besucher_innen bewegen zu können. Für ihre an Faschismus gemahnende Ästhetik und die Abgeschlossenheit der Performer_innengruppe, die in ihren Bewegungen oft an politische Aktivist_innen erinnerte, zum Beispiel ausgestreckte Fäuste oder Figuren, die erobernd, okkupierend oben auf den Plattformen oder dem Portikus des Pavillons standen, wurde die Performance auch kritisiert. Es ist, meines Erachtens, allerdings gerade eines der stärksten Momente des Werkes, einen politischen Auftritt zu inszenieren, ihm aber gleichzeitig auch zu widersprechen. Die Performer_innen wirkten ohnmächtig,

stellenweise unbeteiligt – gerade dadurch, dass sie in weiten Teilen so von den Betrachter_innen abgeschlossen waren, auch dann wenn keine wirkliche Glasscheibe zwischen ihnen lag.

Sina: Weil der Gewinn des *Golden Löwen* angesprochen wurde, habe ich kurz überlegt, wann der *Deutsche Pavillon* zuletzt gewann. Das war, als *Christoph Schlingensief* und *Susanne Gaensheimer* ihn bespielten. Die damalige Auseinandersetzung war tatsächlich ähnlich zu der, die über *Anne Imhof* stattfand. Man kam in den Pavillon und der war einem Tempel ähnlich gestaltet; eben in der Ästhetik *Schlingensiefs*, dem ja auch öfter ein Hang zu faschistischer Ästhetik vorgeworfen wurde und der auch bewusst damit arbeitete, die Grenzen auszutesten; wie man sich bestehende Formalismen aneignen kann. Was also ähnlich war, war eine Erfahrung der Ohnmacht in Anbetracht dieses überwältigenden Arrangements. Wie bei *Schlingensief*, der sein Krankenbett über den Besucher_innen thronen ließ, thronten bei *Imhof* die Performer_innen über und unter den Besucher_innen und so war man dazu verleitet, sich der Situation hinzugeben und eine defensive Position einzunehmen, obwohl das, was dargestellt wurde, selbst eigentlich die Ohnmacht war. Und vielleicht ist es genau diese Form der Überwältigung, durch die Zurschaustellung der Ohnmacht, die dabei dann gleichzeitig gar nicht mehr so ohnmächtig ist, was im spezifisch nationalen Kontext des Pavillons angemessen erscheint.

Lea: Natürlich war all das ein Thema für uns als Beteiligte. Wir haben darüber nachgedacht, wie man diese Architektur nutzt und durch die Performance verändert und wir haben uns auch mit der Rolle als Vertreter_innen dieser Institution auseinandergesetzt – *Susanne Pfeffer* hat zum Beispiel einen sehr kritischen Text zur Performance geschrieben. Auf der anderen Seite haben wir darin auch einfach ein Projekt verwirklicht, das mehr ist als das; das den Rahmen, in den es zwangsweise eingefasst ist, überschreitet. Die Frage, die sich dann schnell stellt, ist, inwiefern tut es das? Was haben wir da eigentlich gemacht? Genau diese Frage, worum geht es darin, *nail it!* Das ist eine Frage, die man allen beantworten muss, die nicht da sein konnten, die aber nicht zu beantworten ist in diesem Sinne. Auch ich weiß nicht, worum es da ging. Ich weiß nur, dass ich viele von den ästhetischen Entscheidungen, die *Anne* getroffen hat, gut finde, ebenso wie die Auseinandersetzungen, die wir darüber hatten.

Johanna: Eine Deutung des Werkes scheint mir viel sinnvoller, wenn man diese Momente nicht zu Symbolen erhebt, sondern erst einmal aufzeigt, inwiefern sie Teil des Werkes selbst waren und bestimmten Zwecken im Werk dienten, wie etwa die Smartphones zur Kommunikation untereinander. Wenn man das Werk so unter eine eindeutige Bedeutung zwingen will, dann vernachlässigt man auch einfach viel zu viele solcher Momente. Zum Beispiel hat Musik eine große Rolle gespielt. Es gab ein Wasserbecken, Schläuche, die verschiedenartig genutzt wurden. Ich habe Steinschleudern gesehen. Sicherlich fügen sich davon einzelne Momente zu einer bestimmten Deutung. Aber das Werk ist immer noch mehr. Der Gehalt des Werkes kommt auch zum Ausdruck, wenn man sie immanent und formal beschreibt. An der bereits angesprochenen Auseinandersetzung mit der Architektur wird das deutlich. Sie gab den Performer_innen Räume, die nur ihnen zugänglich waren, dort hatten nur sie die Macht, an anderer Stelle mussten sie unter den Besucher_innen durchkriechen, dort waren sie vielleicht ohnmächtig, fast überall waren sie Blicken ausgesetzt, konnten aber auch zurückblicken; hatten vielleicht sogar eine herrschaftliche Perspektive von oben. Bereits die Architektur verweist auf ein Aushandeln von Macht- und Ohnmachtpostitionen zwischen den Betrachter_innen und den Performer_innen. Solche Beschreibungen verraten vielleicht mehr über das Werk als symbolische oder metaphorische Deutungen.

Sina: Als ich solche Rezensionen gelesen habe, dachte ich mir auch oft, das ist einfach nur ziemlich schade, dem Ganzen so etwas Einheitliches aufzuzwingen. Es wird in allen Dingen danach gesucht, die einmal getroffene Deutung wiederzufinden, ohne für das Werk selbst und seine einzelnen Momente offen zu sein. Anstatt dass man Fragen stellt wie: Wie ist es, auf einem Glasboden zu laufen? Wie verändert sich die Architektur dadurch? Sieht man dadurch mehr oder weniger? Was macht das mit der Akustik? Wie erleben es die Performer_innen? Anstatt also werkimmanent zu bleiben, trägt man gleich so große Fragen an das Werk heran, die gar nichts mit dem Werk selbst zu tun haben. Die drängende Frage nach dem, was es bedeutet, ist vielleicht nicht die richtige Frage. Vielleicht ist es auch einfach nur eine Aufforderung, ein Vorschlag von *Anne Imhof*, auf den die Performer_innen eingehen, dann beginnt eine neue Situation und die bedeutet erstmal nichts und das Werk ist nicht primär ›Spiegelung der Gesellschaft‹ oder eine Antwort auf die Frage nach gegenwärtiger Subjektivität.

KUNST ALS GESELLSCHAFTSKRITIK?

diskus: Wenn jedoch die Auseinandersetzung mit der Gesellschaft in der Kunst besonders auch in einem kritischen Sinne nicht so eindeutig auszumachen ist, inwiefern kann Kunst dann eine Wirkung entfalten und inwiefern ist sie dabei von Interesse für eine gesellschaftskritische Linke?

Lea: Vielleicht ist das eine globale Aussage, aber vielleicht passt es auch. Ich würde sagen, genauso wie Sina und Johanna Kunstexpertinnen sind und ich das nicht bin und sie eine spezifische Sprache sprechen, um über Kunst zu sprechen, die ich nicht spreche, gibt es das auch in der Politik und in anderen Bereichen. Es ist, glaube ich, wichtig zu begreifen, dass man sich da in unterschiedlichen Rahmen bewegt. Wenn man die Frage nach dem emanzipatorischen Potential von Kunst stellt, dann heißt das eben nicht unmittelbar dasselbe wie in der Politik. In jedem Bereich gibt es ein ganz spezifisches, emanzipatorisches Potential, was nicht einfach in einen anderen Bereich übertragen werden kann. Dieses Ringen um Bedeutung der Kunst auf der *Biennale* wird sehr wenig mit kunsthistorischem, künstlerischem Background betrieben. Die meisten Besucher_innen der *Biennale* sind eben Leute, die da einer Freizeitaktivität nachgehen. Andere sind einfach Kunstmarktinvestor_innen. Und die Frage nach der Bedeutung wird dann meist von diesen Leuten und in ihrer Sprache gestellt und ist dann vielleicht auch eher ein Missverständnis von dem, was da passiert. Man könnte natürlich sagen, das ist eine elitäre Position. Aber dem entsprechen nun einmal viele Bereiche der Gesellschaft. Wenn man das annehmen kann, was da passiert, dann kann man die Welt um einen herum sicherlich vergessen. Aber das unterscheidet sich vielleicht nicht unbedingt von der Erfahrung in einem Kinofilm.

Johanna: Wobei dabei festzuhalten gilt, dass die *Biennale* zwar so etwas wie ein Kinofilm ist – bloße Unterhaltung – aber ein Kinofilm, in dem es immer wieder Momente gibt, die die Unterhaltung überschreiten. So sehr wir die *Biennale* kritisieren, hat sie dennoch auch dieses Potenzial Räume für Überschreitungen zu öffnen. So sehr es sich dabei um nationalistische Institutionen und Rummelplätze für Reiche handelt, ist sie doch einer der wenigen Orte für gelingende Gegenwartskunst. Wenn man das jetzt an die Ausgangsfrage zurückbindet, also fragt, ob sich eine radikale Linke für die *Biennale* von Venedig interessieren muss, würde ich antworten: Ja, das muss sie!

Lea: Vielleicht wird das mit einer Parallelisierung noch deutlicher. Es ist bemerkenswert, wie wenig sich große Teile derjenigen die sich selbst als links beschreiben für tagespolitische Themen interessieren und wie wenig sie darüber Bescheid wissen, was beispielsweise auf der Agenda der Bundesregierung steht und damit Einfluss auf die politische Kultur in der Gegenwart hat. Mit der Kunstwelt ist es ähnlich: Da ist die *Biennale* ein zentrales Ereignis, in dem sich verschiedene Momente vereinen; einmal die Sichtbarkeit von Neuem und dann Erfolge bei einem rezipierenden Publikum oder auch Erfolge auf dem Markt. Mit diesem Ereignis hat man sich zwangsläufig zu beschäftigen, wenn man Kunst und Ästhetik für ein gesellschaftlich relevantes Thema hält. Wie in jedem Feld muss man sich auch in der Ästhetik mit den hegemonialen Momenten, die dieses Feld bestimmen, auseinandersetzen. Wenn man nur aus einem bestimmten identitären Selbstverständnis heraus diese Auseinandersetzung ablehnt, dann ist das, meiner Ansicht nach, ein Fehler.

Johanna: Wenn man die Institution allein aufgrund ihrer Verbindung zur Nation und zur bürgerlichen Gesellschaft ablehnt, weil sie finanziell von fragwürdigen Quellen getragen ist, dann ist man blind dafür, dass sich dadurch überhaupt erst ein Möglichkeitsraum für künstlerische Auseinandersetzungen öffnet. Die Vorstellung, dass ein Ort für Kunst jenseits der nationalstaatlichen und bürgerlich verfassten Gesellschaft existieren könnte, ist eine Illusion. Kunst findet immer innerhalb der Gesellschaft statt.

Sina: Ich denke, dass man sich von einem essentialistischen Verständnis von ›Links-Sein‹ befreien müsste, in das dann eben auch Kunst einsortiert wird, und wo man wie mit einer Checkliste schaut, was einem das für die Revolution bringt. Wenn man sich davon befreit, eröffnet das die Möglichkeit, in den unterschiedlichsten Zusammenhängen Erfahrungen mit bildender Kunst zu machen. Sich einer Sache überhaupt einmal hinzugeben oder anzuvertrauen ist etwas, das Mut erfordert, den die wenigsten aufbringen und dadurch zu vermeiden suchen, den eingeschliffenen kategorialen Bezugsrahmen zu verlassen. Sich dem zu verweigern, ist, wie schon gesagt wurde, eigentlich etwas dumm.

diskus: Vielen Dank für das Gespräch!

Das Gespräch führten
Jasmin Klotz und Jonas Balzer

OHNMACHT ALS AUSGANGSPUNKT EMANZIPATORISCHER PRAXIS

Luce Irigarays Écriture Féminine einer weiblichen* Materie

Luce Irigarays Anliegen die patriarchale Struktur der Wissenschaften bloßzulegen und diese dahingehend zu öffnen, dass das, was im wissenschaftlichen Diskurs ausgeschlossen wurde, eine Stimme bekommt, zieht sich durch ihr ganzes Werk. Sie ist Psychoanalytikerin, linguistische Strukturalistin und Philosophin. Die verschiedenen Einflüsse ihres Werdegangs erlauben es ihr nicht nur, an den Grenzen und Übergängen verschiedener Fachgebiete und Denktraditionen zu arbeiten. Auch ist ihre theoretische Vorgehensweise vielschichtig, ihr lyrisch anmutender Schreibstil wendet sich performativ gegen das Paradigma eines sezierenden wissenschaftlichen Zugriffs. *Irigarays* abgeklärte Streifzüge durch die Landschaften humanistischer Theoriekonstruktionen prägten die Gattung der *écriture féminine*, die von etlichen feministischen Autorinnen, wie *Cixous, Wittig, Chawaf, Kristeva* und *Bracha*, aufgegriffen und weiterentwickelt wurde.

Irigarays Texte kreisen um einen thematischen Kern, den sie immer wieder aufs Neue mit unterschiedlichen Perspektivierungen und verschiedenen Blickwinkeln beleuchtet. Sie versucht damit, ein ohnmächtiges Außerhalb der vereindeutigenden ›männlichen‹ Logik in Worte zu fassen und Beschreibungsmodi für etwas zu finden, was sie als abwesend vermisst. Man könnte dieses Fehlende ›das Andere der Wissensordnungen‹ nennen. *Irigarays* eigenwillige Lektüre von Klassikern des universitären Lehrkanons ihrer Zeit zeigt eindrücklich, was bei den großen Meistern gleichzeitig sowohl unter den Tisch fällt als auch unbemerkt zur Stabilität des mehr oder weniger subtilen frauen*feindlichen gesellschaftlichen Denkens und Handelns beiträgt.

Ähnlich wie *Lacan* geht *Irigaray* für ihre Analysen von einer Symbolischen Ordnung aus, die strukturiert, was denkbar und sagbar ist. *Lacans* Symbolische Ordnung und sein *phallus*-Konzept sind ihr allerdings zu rigide und legen scharfe Unterscheidungen dort nahe, wo eigentlich fließende Übergänge sind. Außerdem würden gesellschaftliche Realitäten bei *Lacan* (und anderen den wissenschaftlichen Diskurs prägenden Akteuren) entnannt, die dem Zusammenfallen männlicher Interessen und wissenschaftlicher Wahrheit und Objektivität als heterogen Anderes widersprechen würden. *Irigaray* hebt hervor, dass dieses Andere – sie versieht es mit dem Namen ›das Weibliche‹– eine Doppelfunktion als Ausgeschlossenes und dabei die Symbolische Ordnung Stabilisierendes habe. Dass das weibliche Andere*[1] in diesem doppelten Ausschluss in einer Ohnmacht gefangen sei, sei unter anderem einer falschen ›männlichen‹ Herangehens- und Beschreibungsweise von (gesellschaftlichen, wissenschaftlichen und ›natürlichen‹) Phänomenen geschuldet, die *Irigaray* zu verflüssigen beabsichtigt.

Vor diesem Hintergrund stellt das Ohnmächtige für *Irigaray* einen Ort dar, an dem sie das Potenzial vermutet, die bestehende Wissensordnung zu stören und ihr eine befreitere entgegenzusetzen. Interessan-

terweise zeigte sich sehr deutlich anhand ihrer eigenen Biographie, wie sehr sie mit ihrem Eingriff in die Stätten der Wissensproduktion gestört hatte.

Der Titel ihres Hauptwerks *Speculum* versinnbildlicht, wie das von der ›männlichen‹ Wissenschaft entwickelte Gerät aus dem weiblichen* Geschlecht ein Loch macht und damit die Abwesenheit und den Mangel als Natur des weiblichen* Geschlechts herstellt. Ohne dieses Instrument ist das weibliche* Geschlecht aber kein Loch, sondern eine Pluralität an Lüsten und uneindeutigen, dem feststellenden Auge nicht zugänglichen körperlichen Organen.

Irigaray imitiert hier die psychoanalytische Argumentationsgrundlage, die das (eine, phallische) Geschlecht als Schablone für Erklärungsansätze der Verfasstheit des menschlichen Subjekts benutzt. Dementsprechend fungieren für *Irigaray* Lippen, die einander zärtlich berühren, als Grundsatz für feministische Erklärungszusammenhänge, die von der intimen Pluralität statt von selbstidentischer Einheit ausgehen. Die wissenschaftliche Zuwendung soll nicht gewaltvoll und zertrennend sein, sondern das heterogen Andere mit einer Berührung in sich selbst wahrnehmen. Das bestürzte *Lacan* und seine Anhänger so sehr, dass *Speculums* Publikation zu *Irigarays* Verweis von sowohl der *Universität Vincennes* als auch von der *École Freudienne* führte. Zeitgleich hat sie mit diesem starken Signal, das wohlgemerkt hohe Wellen schlug, vor allem die französische und italienische feministische Theorie so stark inspiriert, dass *Irigaray* bis heute als eine der Hauptfiguren aufgerufen wird, die prägend für einige Spielarten *feministischer Epistemologien* ist.

Eine Verflüssigung bestehender Kategorisierungen, die meist in dualistischen Gegenüberstellungen hierarchisiert werden, würde einer Welt gerechter werden, die weniger auf gewaltsamen Verdrängungen basieren müsse. Insofern ist *Irigarays* Vorgehen darauf gerichtet, die sich hartnäckig haltenden und fälschlicherweise wissenschaftlich begründeten gesellschaftlichen Unterdrückungsmechanismen ihrer Basis zu berauben. *Irigarays* Ansatz der Verflüssigung Symbolischer Ordnungen und Bedeutungsgebungen ist durchaus anschlussfähig an jegliche Geschlechter, sofern es nicht ›das Eine‹ hegemoniale ist, das in *Irigarays* Werk als *›männlich‹* auftritt.

WEIBLICHE* WISSENSCHAFTSKRITIK DER VERSELBUNGSSTRATEGIE IM WISSENSCHAFTLICHEN DISKURS

Irigarays antipatriarchaler Entwurf einer plausiblen feministischen Weltdeutung richtet sich gegen die instrumentelle Rationalität einer Gesellschaftsordnung, die *Holland-Cunz* als eine reduktionistische Vernunft beschreibt, die »auf Nützlichkeit, manipulative Bearbeitung, maschinelle Logik, auf Fortschritt und Verwertung orientiert« ist. Innerhalb dieser instrumentellen Vernunft sind »[d]ie wissenschaftlich Handelnden [...] ausschließlich männlich. Sie transformieren lebendige Subjekte zu Versuchs-Objekten; Lebewesen werden entweder selbst zu Wissens-Produktions-Maschinen oder zumindest in solche (meist schmerzvoll) eingespannt« (Holland-Cunz 2014: 53).

Irigaray spielt mit dem Paradox ›Frau in der Wissenschaft‹ und versucht diesen Ort der zugewiesenen Ohnmacht und des Ausschlusses als Frau, die akademisch schreibt, einzunehmen und als Ausgangspunkt für Widerstand und emanzipatorische Praxis zu besetzen. Sie nimmt nämlich an, dass »[...] die Dominanz des philosophischen Logos [...] dadurch verfestigt [ist], daß sein teleologisches Konstruieren alles auf das Gleiche zurückführt« (Irigaray 1980: 76f.) und genau hier, in dieser »Verselbungsstrategie« (Schor 1992) liege auch seine Schwäche.

Die zeitgenössische Philosophie sei Vorbild des rationalen Denkens, das sich in allen Wissenschaften wiederfinde und darüber auch gesellschaftliche Gemeinplätze forme. Es baue auf einem Einheitsprinzip auf, das strukturierend und begrenzend Kategorien anbiete, nach denen sich das gesellschaftliche Zusammenleben richte. Auch solche Aspekte, die innerhalb dieses Einheitsprinzips als heterogen Anderes begriffen werden (in dualistischen Gegensätzen wie männlich-weiblich), seien eigentlich gar nicht heterogen anders, sondern Teil des herrschenden Prinzips, und zwar als deren begrenzendes Außen. Sozusagen ein Rahmen aus Ohnmacht und Unmöglichkeit, der unbemerkt den Raum des Möglichen umgibt und strukturiert. Diese Grenzziehung versucht *Irigaray* porös zu machen und damit zu zeigen, dass die vorherrschen-

Wir machen Gebrauchsgrafik.

Und gestalten zum Beispiel diese Zeitschrift.
Und Bücher. Und Plakate, Flyer, Broschüren, Websites,
Logos, Geschäftsausstattungen. Und, und, und...

INSTITUT FÜR GEBRAUCHSGRAFIK

den Abspaltungen nicht nur kontingent, sondern auch falsch sind. Sie hegt deshalb eine grundlegende Skepsis gegenüber ontologischen, epistemologischen und normativen Legitimationszusammenhängen, da diese unter dem Primat des ›einen Geschlechts‹ funktionieren und alles andere unterdrücken.

Im Folgenden möchte ich nachzeichnen, wie *Irigaray* die Gegenüberstellung hegemonialer Diskurs versus in der Ohnmacht Ausgeschlossenes an die Gegenüberstellung ›männlich‹ beziehungsweise ›das Eine‹ statische und feste versus ›weiblich‹ beziehungsweise das ›Andere‹ oder ›das Plurale‹, ›Flüssige‹, ›Dynamische‹ rückbindet. Dazu lohnt sich ein Blick auf *Irigarays* Analysen des universellen *Hylemorphismus*[2], der die bis heute wirksame hierarchische Gegenüberstellung zwischen Form und Materie entwirft. In dieser Unterscheidung liegt für *Irigaray* exemplarisch die herrschende gesellschaftliche Dynamik von Dominanz und Marginalisierung begründet, die sie über eine mimetische Aneignung aus der Ohnmacht heraus aufzulösen sucht. *Irigaray* unterstellt den im universellen Hylemorphismus begründeten Legitimationszusammenhängen der Naturphilosophie, dass sie unter den verborgenen Prämissen einer ›Verselbungsstrategie‹ das Weibliche* in seiner problematischen Doppelfunktion als gleichzeitig Ohnmächtiges und als solches Stabilisierendes verankern (Soiland 2010: 146).

SPIEGEL DES ANDEREN GESCHLECHTS. DIE ZEUGUNGSUNFÄHIGE MUTTER-MATERIE DER PHILOSOPHIE IM UNIVERSELLEN HYLEMORPHISMUS

Unter anderem lässt sich *Irigarays* Freilegung der von ihr problematisierten Legitimationszusammenhänge anhand ihrer Platonlektüre skizzieren. Sie versucht sich dabei der Verdrängung des weiblich*-Materiellen aus der Philosophie durch eine Auseinandersetzung mit dem *universell-hylemorphistischen Argument* zu nähern. Danach ist jeder materielle Körper eine aus Form und Materie zusammengesetzte Entität.

Das universell-hylemorphistische Argument funktioniere über die These, dass Seiendes durch ein gewisses Zusammenspiel von Form und Materie existiert. Die Regeln des Zusammenspiels sind aber nicht ›neutral‹, sondern legen fest, dass Materie von den durch sie hindurchgehenden Formen unaffiziert bleibt. Notwendigerweise könne Materie deshalb nie der Form gleichen und beuge sich dem sie formenden Begriff im Materialisierungsvorgang.

Irigarays Interpretation nach ist dies eine hierarchische Gegenüberstellung der beiden eigentlich gleichermaßen am Materialisierungsvorgang beteiligten Teile (Irigaray 1980: 328ff.). Sie spitzt zu, dass der Materie »verboten« wird, die formgebende Gestalt anzunehmen, indem sie die Passage aus dem *Timaios* hervorhebt, wo Materie vergeschlechtlicht auftritt. Deshalb sei es besonders paradox, dass an dieser Stelle das Materielle mit dem Mütterlichen gleichgesetzt wird und dabei aber zeugungsunfähig ist (1980: 202). Die Zeugungsunfähigkeit schließe Materie und das mit ihr verbundene Weibliche im randständigen Bereich der Lebenswelt ein (1980: 212). Problematischerweise baue auf eben dieser hochgradig prekären Definition ontologischer Grundprinzipien aber das Subjekt der abendländischen Philosophie auf (1980: 97).

Irigaray verstärkt ihre Kritik am *universell-hylemorphistischen* Materiebegriff mit der Bezugnahme auf *Lacans* Spiegelmetapher, nach der das Spiegelbild wesentlich für die Subjektkonstitution ist. Die Unterdrückung des Weiblichen* in der gegenwärtigen Gesellschaft werde dadurch betont, dass das Wesen des Weiblichen* nicht an sich selbst sei, sondern an dem, der es durch sich selbst als eigenes Spiegelbild betrachtet (1979: 92f.). Das Selbstidentische sei allerdings eine absichtsvolle Verleugnung der Bedingungen, unter denen sich der Mensch herausbildet. Diese Verleugnung fuße auf der verdrängten Körperlichkeit, die mit der Gewaltsamkeit der Unterdrückung des Weiblichen* einhergehe (1980: 79). Da »[d]as Selbe im *Timaios* für den Bereich der Ideen, das heißt der Formen [steht], die mit sich selbst immer identisch sind, während das Andere den Bereich des Werdens kennzeichnet, in dem sich nichts immer gleich verhält,« werde damit das Bewegliche, nicht eindeutig Festlegbare, Veränderliche und Kontingente nichtexistent und ohnmächtig gemacht (1997: 89).

Diese theoretische Bewegung stelle den Sockel oder Spiegel dar, in dem das transzendentale Subjekt der humanistischen Denktradition entstehe. Dieser Spiegel oder Sockel sei die zeugungsunfähige und ohnmächtige »Mutter-Materie«, die dem transzendentalen Subjekt seine Macht garantiere (1980: 212ff.). Weil die »Mutter-Materie« verleugnet und trotzdem – als verleugnete – gebraucht wird, stellt ihre Ohnmacht die Voraussetzung für *Irigarays* Strategie der Ermächtigung dar. Sie vermutet darin einen Angriffspunkt, mit dem die Herrschaft eines verselbenden Prinzips zumindest unterlaufen werden kann.

STRATEGIEN FEMINISTISCHEN PHILOSOPHIERENS – MIMESIS UND WIDERSTAND

Von hier aus können, so *Irigarays* Strategie, ontologische Verselbungs-Setzungen und Naturalisierungspraktiken erkannt, erklärt und angegriffen werden. Um das ausgeschlossene Weibliche* zu erheben, reißt *Irigaray* in ihren Kanon-Lektüren argumentative Zusammenhänge auf, kontextualisiert sie um, rückt Textstellen in einer Ordnung zurecht, die zeigt, was im philosophischen Lehrkanon nicht vorkommt, nicht gesagt, gar untersagt und damit gewissermaßen ohnmächtig gemacht wird.

Irigaray schreibt mimetisch, wobei sie den Kanon imitiert, aber dabei an den entscheidenden Stellen Gegenentwürfe plausibel macht. Ihr Gegenentwurf zum *phallus* bei *Lacan*, der zentral für Bedeutungsgebung und gesellschaftliche Organisation ist, sind die *Lippen*. Mehrdeutig – sowohl Münder als auch *Labia* –

bringt das Lippenkonzept Sprache und Körper zusammen im Kontinuum des stetigen Miteinanders und der stetigen (Selbst-)Berührung. Das was ist, ist niemals eins, ist immer mehreres, das mit Anderen in einer intimen Relation steht: ein sanftes Aufeinanderliegen verschiedener Schichten, heterogen anders und doch selbst, soll das Strukturprinzip der *Irigarayschen* Symbolischen Ordnung sein.

Entgegen *Freud*, nach dessen psychoanalytischem Diskurs die Frau nicht existiert und entgegen der Weiblichkeit als »Rätsel« oder als nebulöser »dunkler Kontinent« (vgl. Rohde-Dachser 2013) setzt *Irigaray* dieses als weiblich* Ausgeschlossene ganz schlicht ins Zentrum der von ihr entworfenen neuen Symbolischen Ordnung. Im gleichen Atemzug widerspricht *Irigaray* auf symbolischer und biologischer Ebene Dualismen. Das Dazwischen – zwischen den Lippen – als Kippfigur ist der Ort der Auflösung der Dualismen, die die herrschende symbolische und gesellschaftliche Ordnung strukturieren. Das Weibliche* spricht aus dem Dazwischen und der Nicht-Ort des Schweigens wird mit diesem verbotenen Sprechen belegt. Das verdeutlicht *Irigaray* mit dem Wortspiel *»inter-dits«*, was gleichzeitig das Verbot und das dazwischen Gesagte bedeutet.

Hier ist absichtlich viel Interpretationsraum offengelassen – das Verbotene wird von innen aufgespalten mit dem, was es nicht erträgt, nämlich einer »weiblichen Operation in der Sprache« (Irigaray 1979: 23). Sobald sich das Ohnmächtige aus seiner Ohnmacht heraus Ausdruck verschafft, hat es sich ermächtigen können und gleichzeitig das, was dem Ohnmächtigen als Mächtiges aufsitzt, infrage gestellt. Insofern ist für *Irigaray* die Ohnmacht sowohl Zeitdiagnose als auch ein Verweis auf einen Möglichkeitssinn. Ohnmacht ist für *Irigaray* das, was mit dem aus dem Diskurs Verdrängten zusammenhängt: eine verdrängte Logik, eine verdrängte Natur, Sprache, ein verdrängtes Prinzip, verbotene Sexualität oder Geschlechtlichkeit als Lustprinzip.

In der verbotenen, entnaturalisierten, kastrierten, verdrängten, unerhörten und sich nicht gehörenden Lust, sieht *Irigaray* eine Möglichkeit, entlang derer man sich zu einer neuen Ordnung hangeln könnte. *Preciado* würde sagen, dieses Entlanghangeln finde über das Lernen, »mit dem Programm zur Produktion eines cis-Mannes zu sprechen« (Preciado 2016: 317) statt. Die Frau* kann auf diese Weise aus dem Schweigen heraus, aus den sie* verwerfenden Dualismen sprechen, nach *Irigaray* sei ihr* dies am besten über ein Zitieren und Übertreiben, über das Karikieren der herrschenden Wissensordnung möglich. Gleichzeitig eröffnet dieses Karikieren einen Platz außerhalb der verselbenden Logik, wo ein Bereich erhellt wird und ein neuer Ort erschlossen wird, der vorher nicht Teil der Diskussion war. *Irigaray* möchte damit ein Spiel initiieren; etwas Verbotenes, etwas Anderes, Neues muss erfunden werden.

MATERIELLE KÖRPERLICHKEIT ALS BEZIEHUNGSRUNDLAGE SOZIALER ORGANISATION

Irigaray ist davon überzeugt, dass im Ausschluss eingeschlossene Lebensformen durch Mimesis den Status einer Positivität im Sinne einer freudvollen Aneignung der Attribute des Anderen im Selben erlangen können. Teile des Selbst werden über die gelungene offene Kommunikation zu Teilen des Anderen und vice versa. Das was sich zwischen Selbst und Anderem im Selbst abspielt, ist grundlegend für *Irigarays* Begriff des Prinzips des Weiblichen* (Schor 1992: 232). Sie baut darauf eine »Ethik der sexuellen Differenz« auf und bedient sich der in der Psychoanalyse angestrebten Beziehungsform, die sich zwischen Analytiker*in und Analysand*in herstellen soll. Diese ähnelt einer tragfähigen primären Bindung zur anderen Person, aus der ein tragfähiges Selbst hervorgeht, das nicht auf Zerstörung von anderen angewiesen ist, um zu bestehen.

Irigaray möchte diese psychoanalytische Beziehungsform auf alle zwischenmenschlichen Beziehungen übertragen. Sie schlägt als neue Betrachtungsweise des Anderen ein Beziehungsmodell vor, das auf der Liebe zur Intersubjektivität basiert. Dies ist die Grundlegung ihrer »Philosophie der Liebkosung« (Irigaray 1997: 94), wobei das Andere trotz oder gerade wegen einer Begierde nach dem Anderen so gelassen werden soll, wie es ist, ohne es in die Gewalt des eigenen Begreifens oder die Gewalt des eigenen Begriffs zu nehmen. Dieses Begehren des anders gelassenen Anderen führe zu einem liebkosenden Wahrnehmen des Anderen. Das transzendentale Zwischen den Liebenden, ihre Differenz innerhalb der Differenz, strukturiere ihre Beziehung zueinander und zu sich selbst. Eine beziehungshafte Transzendenz des Dazwischen ist für *Irigaray* die Intervention in die in der klassischen Philosophie angelegte Transzendenz jenseits von einem selbst und jenseits des Anderen (1980: 217ff.).

Irigaray bedauert, dass der gegenwärtigen Gesellschaft eine »Kultur der sinnlichen Subjektivität und Intersubjektivität« fehle, die verlangen würde, dass die Menschen durch die sinnliche Wahrnehmung dem gegenseitigen Berühren treu blieben. Auch in den öffentlichen gesellschaftlichen Beziehungen müsse dieses intersubjektive Berühren vorhanden sein (1997: 104). Dies ist *Irigarays* Entwurf des weiblichen* Prinzips eines Weltzugangs, der andere und gewaltfreiere Maßstäbe für eine andere Rationalität und Logik vorgibt, die eine vom Patriarchat emanzipierte Gesellschaft strukturieren soll und sich erst aus dem ihr zugewiesenen Platz der Ohnmacht schälen muss.

Anastassija Kostan

*.lit

BUTLER, JUDITH (1997): *Körper von Gewicht: die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt am Main.

ENGEL, ANTKE (2002): *Wider die Eindeutigkeit: Sexualität und Geschlecht im Fokus queerer Politik der Repräsentation*. Frankfurt am Main.

HOLLAND-CUNZ, BARBARA (2014): *Die Natur der Neuzeit: Eine feministische Einführung*. Leverkusen.

IRIGARAY, LUCE (1977): *Unbewusstes, Frauen, Psychoanalyse*. Berlin.

IRIGARAY, LUCE (1979): *Das Geschlecht, das nicht eins ist*. Berlin.

IRIGARAY, LUCE (1980): *Speculum. Spiegel eines anderen Geschlechts*. Stuttgart.

IRIGARAY, LUCE (1991): *Ethik der sexuellen Differenz*. Frankfurt am Main.

IRIGARAY, LUCE (1996): *Questions About the Premises of Psychoanalytic Theory*. In: Morton, Donald E. (Hrsg.): The Material Queer, a LesBiGay Cultural Studies Reader. Boulder.

IRIGARAY, LUCE (1997): *Einander Transzendente. Die Vermählung von Wort und Fleisch*. In: Stoller, Silvia (Hrsg.): Phänomenologie und Geschlechterdifferenz. Wien.

LACAN, JACQUES (1999): *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion*. In: Schriften. Weinheim und Berlin.

PLATO, TIMAIOS (2009): *Griechisch/Deutsch*. Stuttgart.

PLOTINUS, PLOTINS (2000): *Schriften*. 2. Die Schriften 22-29 der chronologischen Reihenfolge, Richard Harder und Rudolf Beutler (Hrsg.). Hamburg.

PRECIADO, PAUL B. (2016): *Testo Junkie: Sex, Drogen und Biopolitik in der Ära der Pharmapornographie*. Berlin.

ROHDE-DACHSER, CHRISTA (2013): *Expedition in den dunklen Kontinent: Weiblichkeit im Diskurs der Psychoanalyse*. Wiesbaden.

SCHOR, NAOMI (1992): *»Dieser Essentialismus, der Keiner ist. Irigaray begreifen«*. In: Vinken, Barbara (Hrsg.): Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika. Frankfurt am Main. 219-246.

SOILAND, TOVE (2010): *Luce Irigarays Denken der sexuellen Differenz. Eine dritte Position im Streit zwischen Lacan und den Historisten*. Wien.

*.notes

1 *Irigaray* verwendet für alles *Abjecte* (zum Begriff des *Abjects* vgl. Kristeva), also radikal Ausgeschlossene, den Begriff *›Weiblich‹*, den ich mit einem Stern ergänze, um zu verdeutlichen, dass ›weiblich‹ bei *Irigaray* nicht essentialistisch gemeint ist. Ob *Irigaray* einen strategischen oder problematischen Essentialismus fährt, ist Gegenstand von Diskussionen, die zeigen, dass *Irigarays* Arbeiten sowohl Anknüpfungspunkte für differenzfeministische (vgl. etwa Soiland) als auch für queerfeministische (vgl. etwa Engel) Weiterführungen bietet, sondern logisch zu verstehen ist. Das bedeutet, dass an diesen Ort alles Ausgeschlossene, Unvorstellbare und innerhalb der herrschenden symbolischen Ordnungen nicht-Intelligible fallen kann. Der Begriff des Weiblichen ist in der *Irigaray*-Rezeption zwar umstritten, prinzipiell kann ›weiblich‹ aber als Platzhalter verstanden werden für jegliches, was es in der Gesellschaft und ihrer Struktur nicht geben darf. Ich möchte in diesem Artikel mit der Verwendung von *›weiblich*‹* verdeutlichen, dass *Irigaray* zwar von dem ›Weiblichen‹ schreibt, allerdings als logische, argumentative und symbolische Abgrenzung zu der herrschenden Logik. Im Folgenden konzentriere ich mich auf *Irigarays* weibliche* Wissenschaftskritik.

2 In *Speculum* gibt *Irigaray Plotins* Versuch wieder, den Aristotelischen Begriff der *physis* beziehungsweise *hyle* (das Holz als Einschreibungsraum) mit den Platonischen begriffen *hypodoche* (das Aufnehmende) beziehungsweise *chora* (Raum, Ort, Platz) (vgl. die Definitionen in Zeyl, Donald, ›Plato's Timaeus‹, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition: http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/plato-timaeus. [06.10.2018]) zu vereinen und interpretiert ihn so, dass darin die Materie als bloßes Gegenstück zum ›ewig Seienden‹, Rationalen, Göttlichen – der Form – funktioniert. Dem neoplatonischen universellen *Hylemorphismus* gemäß entspricht der Aristotelische Begriff der *physis* dem Platonischen *chora*, also Einschreibungsraum (vgl. Plotinus) Dies regt *Irigaray* dazu an, Materie in *Plotinus* Rekonstruktion des Aristotelischen Materialisierungsvorgangs als einen Raum darzustellen, der sogenannte reine Begriffe aufnimmt, die durch diesen – von *Irigaray* als »penetrativ« (1980: 328) bezeichneten – Vorgang materialisiert werden. Sie hebt einige vereinheitlichende ontologische Setzungen aus *Platons Timaios* (Platon 2009: 57, 219) heraus, was *Butler* in *Körper von Gewicht* aufgreift, um naturalisierte Materiebegriffe zu erörtern (vgl. Butler 1997: 57ff.).

SOLIDARISCH GEGEN DAS GEFÜHL DER OHNMACHT?

Reflexionen aus der Praxis einer Gruppe, die psychische Krisen politisch verstehen will

Der folgende Text ist ein Werkstattbericht. Er geht aus der Arbeit einer Initiative hervor, die auch zwei Jahre nach ihrer Gründung noch vorsichtig suchend erste Schritte geht. Von einem Selbstverständnis, wie es andere politisch arbeitende Gruppen für sich formulieren, sind wir weit entfernt, jedoch könnte dies als ein erster Versuch in diese Richtung gelten. Sicher ist uns bisher bloß der programmatische Name – *Keine Privatangelegenheit ['ka:pri:]* – und die zugrundeliegende Auffassung, dass psychische Krisen Einzelner eine gesellschaftliche Dimension haben. Die Motivation, sich in einer *ver_rückten Bande*[1] mit anderen zusammenzuschließen, rührte für jede_n von uns von ganz unterschiedlicher Stelle. Manche wünschten sich, theoretisch zu arbeiten und akademische Kritik am *Psy-Komplex*[2] zu üben; Andere suchten in diesem Projekt eher eine Möglichkeit des *radical peer support*[3], der Vergemeinschaftung und des solidarischen Austausches über Krisen- und Therapieerfahrungen. Gleichsam einen Bogen zwischen diesen unterschiedlichen Ansprüchen spannend schlugen wieder Andere vor, in einer Art partizipativer Aktionsforschung Ansätze der kritischen Selbsterfahrung und Selbsthilfe zu entwickeln und wissenschaftlich aufzuarbeiten. Noch Andere wünschten sich ganz praktische und konkrete politische Arbeit in Form von Stadtteilarbeit, Öffentlichkeitsarbeit und so weiter. Gemeinsam war uns am ehesten der Wunsch und der Anspruch, eine alternative Form des Sich-in-Beziehung-Setzens aufzuspüren, die, von Solidarität getragen, Raum für Verletzlichkeiten schaffen würde, und diese möglichst auch zur Grundlage unserer Treffen zu machen.

Umgekehrt ist jedoch auch politische Arbeit nicht nur Selbstermächtigung, sondern zugleich Ohnmachtserfahrung – zum einen weil sie uns die Übermacht der gesellschaftlichen Verhältnisse erleben lässt, zum anderen weil sich auch dort allzu oft gesellschaftliche Unterdrückungsverhältnisse fortsetzen. So sind auch politische Räume weder von Diskriminierung und Übergriffen noch von Leistungsdruck und überfordernden Ansprüchen befreit.

UNSERE PRAXIS

Um den genannten, so unterschiedlichen Ansprüchen an die Gruppe gerecht zu werden, entschieden wir uns, zwei verschiedene Arten von Treffen zu etablieren: Wir organisieren erstens *Peer-Support*-Treffen, bei denen es uns vorwiegend darum geht, persönliche Erfahrungen zu teilen und einander Unterstützung zu geben, wobei es unser Anliegen ist, die gesellschaftlichen Verhältnisse in unsere Deutungen miteinzubeziehen. Zweitens gibt es Reflexionstreffen, in denen wir uns theoretisch mit Psychiatrie(-kritik) und den politischen Dimensionen unserer Organisation auseinandersetzen. Diese beiden Arten von Treffen stehen in keinem hierarchischen Verhältnis zueinander, sondern als unterschiedliche Formen politischer Organisierung nebeneinander. Die *Peer-Support*-Treffen finden zweimal im Monat statt und unterliegen immer einer ähnlichen Struktur. Gerahmt wird das Treffen von einer Eingangs- und einer Ausgangsrunde. In der Eingangsrunde können alle Personen, die das möchten, darüber sprechen, wie es ihnen geht, was sie aktuell beschäftigt und worüber sie beim heutigen Treffen gerne reden möchten. Thema der Ausgangsrunde ist dann, wie es uns nach dem Treffen geht und wie wir uns während des Treffens gefühlt haben: Was hat gut getan? Hat etwas anderes traurig gemacht oder war schwer auszuhalten? Die Reihenfolge, in der wir dabei sprechen, ist nicht festgelegt, da wir keinen Druck erzeugen wollen, und den anderen zuhören möchten,

ohne dabei fortwährend über unseren eigenen Beitrag nachzudenken.
Für die Zeit zwischen der Eingangs- und der Ausgangsrunde gibt es keine feste Form, nach der unsere Treffen ablaufen. Immer geht es jedoch darum, dass Personen von ihren eigenen Erfahrungen oder gar einem konkreten Problem berichten, und darüber ein Austausch in der Gruppe entsteht. Es werden Nachfragen gestellt und meistens teilen weitere Personen ihre eigenen Erfahrungen, ihr Scheitern an ähnlichen Situationen und Problemen und ihre Umgangsweisen damit. Manchmal versuchen wir sogar für ganz konkrete Probleme gemeinsam konkrete Lösungen zu finden. Oft geht es aber bloß darum, von einem Problem zu berichten und zu merken, dass wir nicht alleine damit sind; dass es Anderen auch so geht. So wird aussprechbar, was immer noch häufig tabuisiert bleibt: wie etwa die Einnahme von Psychopharmaka, Konflikte mit Ärzt_innen und Therapeut_innen, das Scheitern an alltäglichen Aufgaben, Unwohlsein und Unsicherheiten im Kontakt mit anderen Personen. Wir möchten einen Raum schaffen, in dem gerade schambesetzte Erlebnisse und Gefühle angesprochen werden können. Aus einer linken Perspektive ist das insbesondere auch das Nicht-Übereinstimmen von abstrakten politisch-moralischen Grundsätzen mit dem konkreten alltäglichen Erleben. Die Einsicht darin, dass wir etwa sexistische Schönheitsideale oder das kapitalistische Leistungsprinzip als unemanzipatorisch ablehnen, ändert noch lange nichts daran, dass unser (vermeintliches) Scheitern daran uns enorme psychische Probleme bereiten kann. Und auch dieser Widerspruch selbst kann schwer auszuhalten sein und wird dadurch potentiell tabuisiert.

Häufig laufen die Prozesse innerhalb der Gruppe nicht ganz reibungslos. Zeitweise ist es schwierig, ein gemeinsames Thema oder den Anfang eines Gesprächs zu finden – was sich dann in einer mehr oder weniger ausgedehnten Episode des Schweigens äußert, bei dem so manche_r von uns unruhig wird. Das individuelle Bedürfnis, dieses Schweigen zu brechen, kollidiert dabei immer wieder mit dem Wunsch, noch über etwas nachzudenken, oder mit der Unsicherheit darüber, was wir denn eigentlich sagen möchten. Der Versuch, aufmerksam mit uns selbst und anderen umzugehen, resultierte für eine Weile in einer andächtig schweigsamen, geradezu sakralen Atmosphäre, die manche von uns als beruhigend und andere schlicht als unerträglich empfanden. Indem wir unsere Treffen an unterschiedliche Orte verlegten, mehr oder weniger methodische Varianten lockerer Moderation ausprobierten und uns insgesamt besser kennenlernten, hat sich diese Kirchenstimmung weitgehend aufgelöst. Das Schweigen begleitet uns aber weiterhin, und wir sind uns unserer Gefühle dazu nicht immer sicher. Bremst es uns in allzu hektischer Kommunikation? Oder sollten wir es lieber wegmoderieren?

Für die Reflexionstreffen haben wir bis jetzt weder einen regelmäßigen Turnus noch eine besondere Form festgelegt. Wichtig ist uns vor allem, bei diesen Treffen den nötigen Raum zu schaffen, um auf einer Metaebene über die *Peer-Support*-Treffen sprechen zu können, aber auch organisatorische Fragen zu klären, in theoretische Diskussionen einzusteigen und mögliche öffentliche Veranstaltungen oder öffentlichkeitswirksame Aktionen zu planen. Die beiden Formen von Treffen sind auch deshalb getrennt, damit beim *Peer-Support*-Treffen tatsächlich über persönliche Erfahrung gesprochen und nicht durch abstrakte politische Debatten davon abgelenkt wird[4].

DAS PRIVATE IST NICHT PRIVAT, SONDERN POLITISCH

Auch uns stellte sich die Frage, ob wir schlicht eine weitere Selbsthilfegruppe sind.[5] Was ist unser politischer Anspruch? Sorgen wir hauptsächlich dafür, dass Personen wieder klarkommen? Auch hier sind wir uns an vielen Stellen nicht ganz einig. Doch wir stellen fest, dass unsere Treffen eine andere Form haben – und eine bestimmte Wirkung, die unseres Erachtens politisch ist. Wir grenzen uns der Form nach von institutionalisierter Selbsthilfe schon dadurch ab, dass wir unsere Selbstorganisierung nicht nur als Methode begreifen, mithilfe derer es Personen individuell besser gehen kann, sondern auch als Ziel politisch-utopischer Praxis. Zudem bilden häufig die von Ärzt_innen und Therapeut_innen gestellten Diagnosen den Bezugspunkt für institutionalisierte Selbsthilfe. So gibt es etwa Selbsthilfegruppen für Depressionen, für Schizophrenie oder für diverse sogenannte Persönlichkeitsstörungen, jeweils sowohl für Betroffene als auch für deren Angehörige. Bei uns hingegen sollen Diagnosen in klinischem Sinne nach ICD 10 in erster Linie keine Rolle spielen. In vielen Fällen kennen wir solche Diagnosen der anderen nicht oder haben vielleicht sogar selbst gar keine. Unseren gemeinsamen Hauptbezugs-

punkt bildet eine – in diesem Kontext nicht explizit ausdiskutierte – Gesellschaftskritik, die anerkennt, dass es zwar individuelle Faktoren psychischer Probleme gibt, Krisen aber trotzdem durchdrungen sind von Herrschaft.

Indem wir die Erfahrung machen, mit unserem Erleben nicht allein da zu stehen, wird die gesellschaftliche und politische Dimension unserer Probleme sichtbarer. Zeitweise werden politische Implikationen explizit gemacht, indem ein Problem beispielsweise auf die geschlechtliche Arbeitsteilung oder den ökonomisch motivierten Leistungsdruck bezogen wird. Aber selbst wo die politische Kritik implizit bleibt, bietet unsere Gruppe ein Stück weit Schutz gegen die machtvolle Deutungshoheit psychologisch-psychiatrischer Therapieangebote. In jedem Fall durchbricht das Sprechen über eine Leiderfahrung die Isolation oder weitergehender: das, was wir weiter unten als Vereinzelung beschreiben. Das hat nicht nur Vorteile für das individuelle Wohlbefinden, sondern ermöglicht widerständiges Verhalten und damit eine politische Reflexion der eigenen Lebenssituation genauso wie eine politische Reaktion. Wir versuchen uns damit gegen pathologisierende Fremdzuschreibungen, die uns auf eine Diagnose reduzieren, zu wehren und individualisierenden, entsolidarisierenden Psychologisierungen zu widerstehen. Dabei begegnet uns beides nicht nur von medizinischer Seite, sondern an vielen Stellen im Alltag; sei es Arbeitsplatz, Uni, Freundeskreis oder Familie. Eine depressive Person etwa ist eben krank und damit ist es ein individuelles Problem, das medizinisch gelöst werden kann. Bedarf das Leiden der Person auf gesellschaftliche Strukturen zu beziehen und diese zu kritisieren besteht damit nicht mehr.

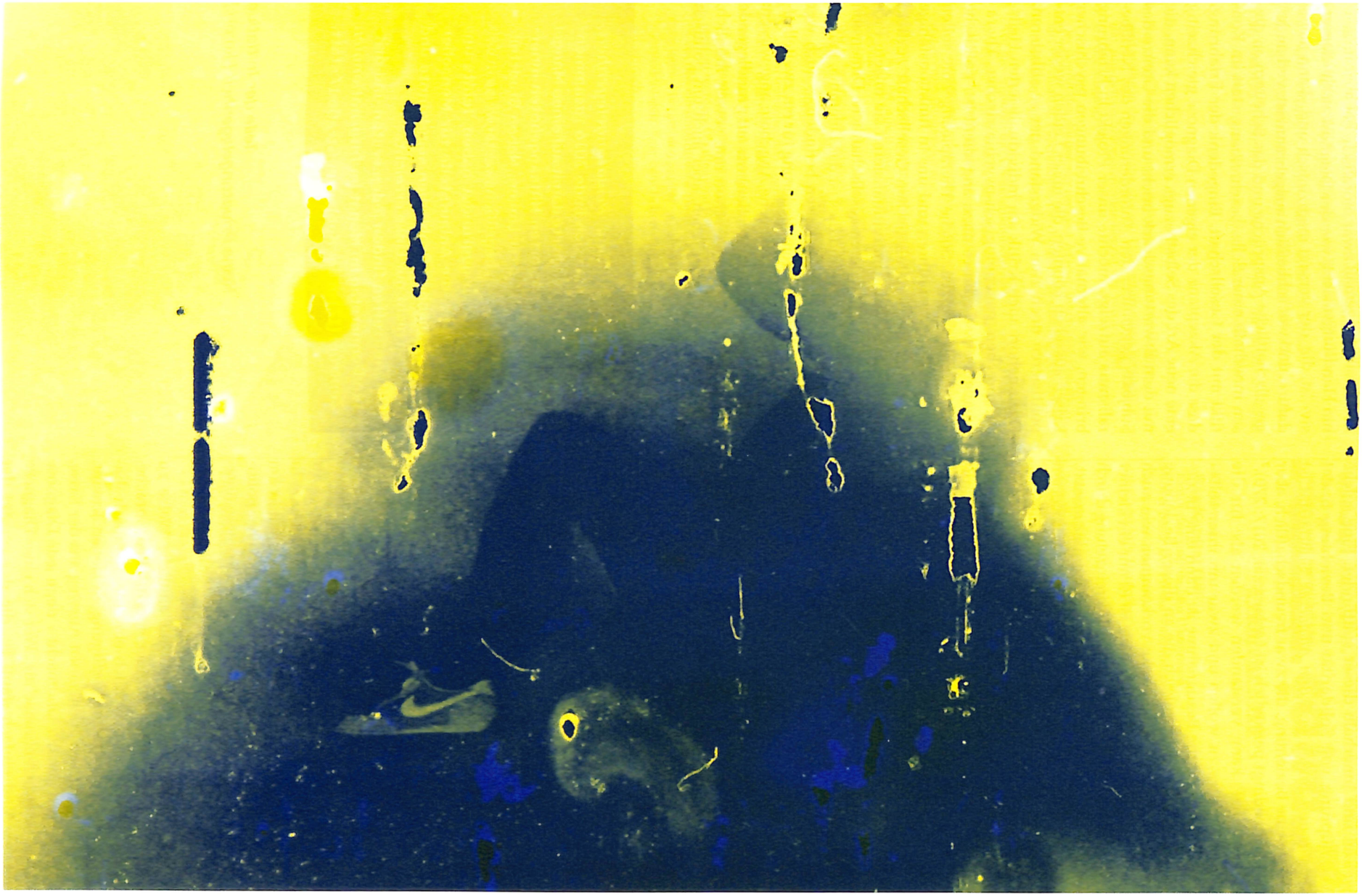
Widerständig ist es für uns hierbei schon, überhaupt über vermeintlich Privates zu sprechen und es in einen gesellschaftlichen und gesellschaftskritischen Kontext zu setzen. Gemeinsam können so Ideen entwickelt werden, um sich gegen den Druck von außen zu wehren und es kann sich gegenseitig geholfen werden, eine Situation als politische zu betrachten und zu verhandeln, anstatt dass Leid als individuell oder gar als eigene Schuld wahrzunehmen. Die Gruppe macht klar: »Ich bin nicht allein« – und das macht einen großen Unterschied. So verbinden wir mit unserer Praxis eine andere Form des Sich-in-Beziehung-Setzens, die wir weder aus anderen politischen Zusammenhängen noch aus therapeutischen Settings kennen. Die Solidarität, die wir in der Gruppe untereinander erfahren, ist nicht nur ein Mittel zum Zweck, sondern ein wichtiges Strukturierungsmerkmal einer befreiten Gesellschaft, wie wir sie uns vorstellen. Sie soll also nicht nur dazu beitragen, dass wir uns in die aktuelle Gesellschaft wieder einfinden, sondern weist auch über diese hinaus. Diesen utopischen Anspruch sehen wir bei institutionalisierter Selbsthilfe nicht. Sie funktioniert vielmehr gesellschaftsimmanent. Zwar gibt es auch dort Solidaritätserfahrungen. Das Ziel ist letzten Endes jedoch eine Wiedereingliederung in die durch Leistung und Konkurrenz strukturierte kapitalistisch-bürgerliche Gesellschaft. Umgekehrt sehen wir in politisch-emanzipatorischen Kontexten, in denen Solidarität als utopischer Anspruch durchaus vorhanden zu sein scheint, oft einen Mangel an konkreter, praktischer Solidarität. Psychische Krisen sind letztlich auch in der Linken meist tabuisiert.

Wichtig ist für uns auch der Anspruch psychische Probleme fernab von Diagnosen und Pathologisierung zu thematisieren. Das bedeutet auch, dass wir uns eben nicht in die abstrakten Begrifflichkeiten flüchten, die uns der *Psy-Komplex* bietet, um psychisches Leiden zu beschreiben. Der Ausdruck »Ich befinde mich in einer depressiven Phase« scheint zwar zunächst allgemein verständlich, ist aber tatsächlich eine starke Abstraktion vom konkreten Empfinden einer Person und kann letztlich auch für jede_n etwas anderes bedeuten. Wir versuchen stattdessen bei uns und unseren Gefühlen zu bleiben: zu beschreiben, wo im Körper wir Verzweiflung empfinden; wie es ist, nichts zu fühlen; wie sich Trauer für uns konkret anfühlt. Schon damit dieses Sprechen über sehr intime Erfahrungen gelingen kann, braucht es ein solidarisches Miteinander, in dem versucht wird, gründlicher auf die eigenen Bedürfnisse und die Bedürfnisse anderer zu achten. So schaffen wir uns eine Art Schutzraum[6] gegen den Zugriff der Gesellschaft, deren Mechanismen wir jedoch selbst verinnerlicht haben. Es geht bei unseren Treffen also nicht allein um die Linderung von Symptomen; es geht um diese Form des Sich-in-Beziehung-Setzens – als Selbstzweck und Utopie.

SOLIDARITÄT ALS PRAXIS UND UTOPIE

Nicht zuletzt die gegenwärtige Produktionsweise fordert in besonderer Weise einen Selbstbezug ein, der auch als unternehmerisch beschrieben werden kann. Zugleich erscheint es plausibel, die kapitalistische Ökonomie schlechthin als vereinzelnd zu beschreiben und zwar nicht nur in ihren Auswirkungen. Zur Konkretisierung sei eine Ungenauigkeit erlaubt: Wenn sich Menschen auf dem Arbeitsmarkt als Dinge – eben als beliebig austauschbare Waren – begegnen, werden sie vereinzelt, beziehen sich wesentlich durch Konkurrenz aufeinander. Diese Beziehungslosigkeit ist in der Strukturlogik des Kapitalismus angelegt; sie ist ihm notwendig, insofern er fundamental das in ihm zur Ware werdende in ein solches Verhältnis setzen muss. Denn zur Ware-Werden bedeutet ein Austauschverhältnis. Um beim Beispiel des Arbeitsmarktes zu bleiben: Es zählt nicht, was ein Mensch kann oder will, sondern letztlich welcher voraussichtliche Mehrwert vom Einsatz dieser Ware Arbeitskraft im Produktionsprozess erwartet wird. Innerhalb dieser Logik müssen wir uns und andere als bloße Mittel begreifen und verkaufen.

Solidarität könnte, von dieser groben ökonomischen Skizze ausgehend, dann eine Beziehung heißen, in der die Beziehung selbst zum Zweck wird und nicht mehr nur als Mittel zur Erreichung eines außerhalb der Beziehung liegenden, ökonomischen Zwecks. Befreite Gesellschaft bedeutete dann möglicherweise, dass die Bedürfnisbefriedigung durch solidarische Beziehungs-



weisen und innerhalb dieser stattfindet. Eine solche Verknüpfung von Solidarität und Beziehung findet sich in den Texten von *Bini Adamczak*. Solidarität ist für sie eine Beziehung, die zwar freundschaftlich, aber nicht unbedingt persönlich ist (Adamczak 2017: 270).[7] Freundschaft kann verstanden werden als: für die anderen Gutes zu wollen und zwar um ihrer selbst willen. Solidarische Bezugnahme ist dann eine Beziehungsweise, in der zugleich die an dieser Beziehung Beteiligten jeweils als Zwecke vorkommen wie auch die Beziehung selbst. Von hier aus ist es nur ein kleiner Schritt zurück zur Ökonomie: Wird Vereinzelung durch andere Formen der Bezugnahme aufeinander ersetzt, impliziert das zugleich entlang der oben skizzierten Linien eine Kritik der kapitalistischen Ökonomie.

Unsere oben beschriebene Praxis ließe sich als eine in diesem Sinne solidarische verstehen. Sie wäre dann politisch, insofern sie ein Moment praktischer Kapitalismuskritik impliziert. Sie kann helfen, sich selbst nicht als warenförmiges Ding zu erfahren und bietet zugleich mehr an, als nur Subjekt sein zu müssen. Denn die Einübung einer solidarischen Beziehung, die durch die Praxis hergestellt werden soll, schafft zugleich den Raum, andere Weisen des Subjektseins auszuprobieren. Damit ist unsere Praxis keine vorwegnehmende Antizipation einer kommenden Gesellschaft. Doch scheint die Möglichkeit der Transformation in ihr auf.

PSYCHISCHE KRISEN UND OHNMACHT

Psychisches Leiden stellt eine Ohnmachtserfahrung dar, sind wir darin doch unseren Gefühlen und unserer Krise ausgeliefert. Grundlage der gemeinsamen Arbeit in unserem Projekt ist die Annahme, dass individuelles Leiden stets in Verbindung mit den gesellschaftlichen Verhältnissen steht, in denen wir leben – und dass psychisches Leiden damit nicht zuletzt eine mögliche Ansatzstelle für Politisierung darstellt. Wir schreiben dies im Bewusstsein, dass ein solches Argument für die Überführung der Erfahrung psychischen Leidens in politisches Handeln leicht riskiert, einer eigenen Verwertungslogik zu folgen oder gar eine Art alternativer *Verelendungsthese* hervorzubringen.[8] Selbstverständlich kann individuell erlebtes Leiden ohnehin nie gänzlich auf das Soziale reduziert werden. Es kann aber ebenso einer politischen Analyse zugeführt werden, wie es für andere Leiderfahrungen viel üblicher ist. Mobbing in der Schule oder Stress und Konkurrenzverhalten am Arbeitsplatz werden seltener tabuisiert und eher politisiert – jedenfalls sofern sie nicht in eine Diagnose übersetzt und aufs Neue individualisiert und damit einer Gesellschaftskritik enthoben werden.

Um psychisches Leiden auf ähnliche Weise zu thematisieren, bedarf es einer spezifischen Sprache, wobei aktuell hauptsächlich eine therapeutisch-diagnostische Sprache zur Verfügung zu stehen scheint. Diese Sprache verspricht einen Ausweg aus der Krise, nicht jedoch aus der Ohnmacht – denn jede Diagnose macht neuerlich ohnmächtig. Wer sich einer Diagnose entzieht und einfach ›faul‹ ist, die_der versagt der Zuschreibung gemäß zwar moralisch, hat aber immerhin Handlungsmacht; wer der Diagnose nach ›depressiv‹ ist, die_der versagt medizinisch und »kann nichts dafür«; und wer schließlich ausgebrannt ist, verhandelt gesellschaftliche Ansprüche und das Scheitern an diesen innerhalb einer Selbstbeschreibung statt im Konflikt mit der Gesellschaft. Eingedenk der Erfahrung, dass die Akzeptanz der eigenen Diagnose gleichzeitig eine neue Art des Selbstbezugs ermöglichen kann, die mit dem Erwartungsdruck bricht und die Grenze des Subjekts gegenüber den Anforderungen des Neoliberalismus aufzeigt, möchte unser Projekt in Erfahrung bringen, wie alternative Beschreibungen psychischer Krisen aussehen könnten, die unser Leiden weder entpolitisieren noch zum Widerstand per se stilisieren. Dazu gehört auch Kritik am individualisierten Heilsversprechen psychologisch-psychiatrischer Therapieangebote, da dieses dazu angedient ist, politische Utopien zu ersetzen. Solche Therapieangebote sollen uns aus der Krise führen und uns in funktionsfähige Mitglieder der kapitalistischen Gesellschaft zurückverwandeln. Damit individualisieren sie unsere Probleme und machen deren gesellschaftliche Dimension unkenntlich. Doch – und dies ist das Dilemma, in dem sich viele Menschen in Krisen befinden, – auch wer dieses Ziel der Wiedereingliederung für ein zweifelhaftes hält, bleibt oft auf ebenjene Angebote angewiesen: Schließlich müssen (und wollen) wir auf grundlegende Weise zurechtkommen – schon um, soweit möglich, nicht ganz schlecht zu leben, aber auch um politisch arbeiten zu können.

Die Initiative *Keine Privatangelegenheit*, kurz *['ka:pri:]*, hat sich Ende 2016 zusammengefunden und reagierte damit auf einen Mangel an selbstorganisierten Hilfsangeboten innerhalb der Frankfurter Linken. Neben Stadtteilgruppen, die sich begrüßenswerterweise in den letzten Jahren gegründet haben, fehlte uns eine Gruppe, die Anlaufstelle für Menschen mit psychischen Problemen sein könnte und zugleich nicht nur Linke erreicht.
Offene Treffen finden jeden ersten und dritten Donnerstag im Monat im *Internationalen Zentrum* (IZ) in der Koblenzer Straße 17 statt.

Teile der Initiative
Keine Privatangelegenheit ['ka:pri:]

*.lit

ADAMCZAK, BINI (2017): *Beziehungsweise Revolution*. Berlin.

THE ICARUS PROJECT (2013): *Friends Make the Best Medicine*. URL: http://nycicarus.org/images/fmtbm.pdf [25.05.2018].

ROSE, NIKOLAS (1979): *The Psychological Complex: Mental Measurement and Social Administration*. In: Ideology & Consciousness 5: 5–68.

*.notes

1 *Ver_rückte Bande* war der erste Arbeitstitel unserer Gruppe und stellte in der Schreibweise mit Unterstrich einen Versuch dar, uns den pathologisierenden Begriff der Verrücktheit wieder anzueignen.

2 Der Begriff des *psy complex* umfasst Akteur_innen und Praktiken aus Psychiatrie, Psychologie, Psychotherapie und angrenzenden Disziplinen (vgl. Rose 1979: 6).

3 Auf diesen durch das US-amerikanische *Icarus Project* (2013) geprägten Begriff, das darunter eine wechselseitige Hilfe unter Gleichen versteht, beziehen wir uns in unserer Praxis nur vage. Eine tiefergehende Auseinandersetzung unsererseits mit dem *Icarus Project* steht noch aus.

4 Hierin reproduzieren wir allerdings den scheinbaren Widerspruch zwischen Privatheit und Politik. Völlig vermeiden lässt sich dies nicht.

5 Wir haben nicht die Absicht Selbsthilfearbeit herab zu setzen, uns geht es aber um *Mehr*. Was dieses ist, versuchen wir in diesem Absatz zu umreißen.

6 Auf den feststehenden Begriff *safe space* und die kontroversen Debatten darum, nehmen wir dabei nur eingeschränkt Bezug. Wir wollen einen Raum schaffen, in dem es möglich ist, Verletzlichkeit und Schambehaftetes zu zeigen, ohne dafür bewertet oder sanktioniert zu werden. Ob dies eine Form von Betroffenheit voraussetzt, ist bei uns ein umstrittenes Thema. Wichtig ist jedoch, dass bei uns keine Hierarchien entstehen sollen, in dem Sinne, dass die ›Gesunden‹ den ›Kranken‹ helfen – diese Zuschreibungen sehen wir kritisch.

7 Die in diesem Abschnitt vertretenen Gedanken, insbesondere der Solidaritätsbegriff und sein Verhältnis zur Ökonomie, sind eng an *Adamczak* angelehnt.

8 Unter dem Begriff *Verelendungsthese* wird die Behauptung eines kausalen Zusammenhangs von Leiderfahrungen und politischer Umwälzung verstanden. Sie lässt sich auf die Formel bringen: Je mehr Leid, desto mehr politisches Umwälzungspotential. Verelendungstheoretisch von psychischen Leiderfahrungen zu sprechen hieße also, z. B. Ohnmachtserfahrungen in ein unvermitteltes, kausales Verhältnis zu politischer Praxis zu setzen.

ça ira-Verlag • Günterstalstr. 37 •
79102 Freiburg • +49 761 37 939 •
info@ca-ira.net • www.ca-ira.net

ça ira

Frühjahr 2019

Karl Marx
Das Kapital (1867)
Kritik der politischen Ökonomie
Erster Band: Der Produktionsprozess des Kapitals
Erstausgabe von 1867
20 €, Mai 2019, Hardcover, ca. 820 Seiten, ISBN: 978-3-86259-149-7

Roman Rosdolsky
Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen ›Kapital‹
Der Rohentwurf des Kapital 1857-1858
Hrsg. v. Aljoscha Bijlsma, Markus Bitterolf und David Hellbrück
31 €, April 2019, Hardcover, ca. 700 Seiten, ISBN: 978-3-86259-129-9

Thorsten Fuchshuber
Rackets
Kritische Theorie der Bandenherrschaft
27 €, März 2019, ca. 400 Seiten, ISBN: 978-3-86259-145-9

Joachim Bruhn
Was deutsch ist
Zur kritischen Theorie der Nation
21 €, März 2019, ca. 270 Seiten, ISBN: 978-3-86259-141-1

Renate Göllner
Freiheit und Trieb
Essays zur Psychoanalyse
15 €, März 2019, ca. 200 Seiten, ISBN: 978-3-86259-150-3

Klaus Thörner
Deutscher Arbeitswahn und Judenhaß
Von Luther bis Hitler
23 €, Mai 2019, ca. 300 Seiten, ISBN: 978-3-86259-140-4

Nathan Weinstock
Der zerrissene Faden
Wie die arabische Welt ihre Juden verlor. 1947-1967
Aus dem Französischen von Joel Naber
23 €, Juni 2019, ca. 350 Seiten, ISBN: 978-3-86259-111-4

Danyal Casar
Die suspendierte Gattung
Zur Kritik der europäischen Flüchtlingspolitik
18 €, Juni 2019, 200 Seiten, ISBN: 978-3-86259-127-5

Florian Ruttner
Pangermanismus
Edvard Beneš und die Kritik des Nationalsozialismus
23 €, Herbst 2019, ca. 320 Seiten, ISBN: 978-3-86259-147-3

Die Kritik ist keine Leidenschaft des Kopfes,
sie ist der Kopf der Leidenschaft.
— Karl Marx

DISKURS ÜBER DIE FREIWILLIGE UNKNECHTSCHAFT

Die Hälfte der Revolutionierung der Welt ist bereits geleistet, die andere Hälfte muss noch geleistet werden. Maximilien de Robespierre (zit. n. Fetscher 1999: 292)

Diejenigen, die die Revolution nur zur Hälfte machen, schaufeln sich nur ihr eigenes Grab. Louis Antoine de Saint-Just (zit. n. Fetscher 1999: 284)

1. GEFAHR IM VERZUG

Im Jahr seines 50. Jubiläums steht der *Mai 1968* so massiv unter Druck wie nie zuvor. Nicht zufällig stammen die härtesten Angriffe zugleich aus der Populären Rechten und aus der *Alten Linken*. Nach Lage der Dinge bleibt uns in dieser Gemengelage nur die Reflexion auf die eigene Ohnmacht. Darum soll es hier gehen.

Um Missverständnisse zu vermeiden sei festgehalten, dass der politische Name *Mai 1968* nicht nur die Pariser Ereignisse dieses Monats, sondern eine ganze Epoche benennt. Sie beginnt in den 1950er Jahren mit der *Algerischen* und der *Kubanischen Revolution*, und sie bricht gegen Ende der 1980er Jahre mit den emanzipatorischen Momenten der Massenbewegungen ab, die den Einsturz der *Realsozialismen* vollenden.

2. NICHT GANZ AUF VERLORENEM POSTEN

Wenn wir darin nicht ganz auf verlorenem Posten stehen, dann weil die gegenwärtige Weltordnung extrem unbeständig ist. Zu danken ist das weniger den Kräften des Widerstands als der weltgeschichtlichen Drift des Kapitalismus, der in seiner Nötigung zur Selbstverwertung des Werts nichts ist, wenn er nicht in Bewegung ist (vgl. Harvey 2011: 23). Er ist folglich zugleich ein Regime der Ausbeutung, Vernutzung und Verwüstung allen Lebens wie ein Regime seiner Freisetzung aus überkommenen Grenzen. Weil das so ist, ermöglicht er fortlaufend neue Prozesse der Emanzipation: Prozesse also, die das aus seiner Unterwerfung freigesetzte Leben herausfordern, bloße Freisetzung in Selbstbefreiung zu verwandeln.[1]

3. GLOBALISIERUNG UND PROLETARISIERUNG

Als Bewegung der Grenzüberschreitung lässt sich das Regime des Kapitals primär in Prozessbegriffen fassen, deren erster fraglos die Globalisierung ist. Weil der Grundzug kapitalistischer Globalisierung stets darauf zielt, »Arbeitskräfte ›frei‹ zu machen und zur Arbeit für das Kapital zu zwingen«, fällt der Prozess der Globalisierung mit dem der *Proletarisierung* zusammen (Luxemburg 1975: 317). Zu dem gehörten nie nur die Industriearbeiter_innen, sondern klassenübergreifend alle, die dem Kapital jeweils gegen einander ihre Arbeitskraft anbieten müssen, um überleben zu können. Das schließt heute die rasant wachsenden Massen derer ein, deren Arbeitskraft nur befristet oder gar nicht mehr nachgefragt wird. Derart gegeneinander gestellt, fanden und finden die Verdammten dieser Erde wenn überhaupt, dann nur sehr schwer zueinander. Hatte *Marx* das schon geahnt, als er den Begriff der »Arbeiteraristokratie« prägte, wurden seine Befürchtungen dem *Mai 1968* zur strategischen Gewissheit (Marx 1973: 697). Darum haben dessen radikalste Protagonist_innen auch und gerade die internationale Solidarität zur Sache einer damals neuen Form zugleich der Ethik und der Politik erhoben: zur Sache von ›Politiken in erster Person‹. Sie heißen so, weil in ihnen jeder und jede mit dem eigenen Begehren den Anfang machen muss, ohne vom objektiven Interesse eines ›an sich‹ gegebenen Kollektivs gedeckt zu sein.

4. INDIVIDUALISIERUNG UND MEDIOKRISIERUNG

Nicht zuletzt deshalb aber lässt sich die existenzielle Dimension der *Globalisierung* durch *Proletarisierung* im Prozessbegriff der *Individualisierung* fassen, der damit zum maßgeblichen Problembegriff politischen Philosophierens wird. *Lenin* greift dabei schon 1920 auf eine Krise voraus, die erst in unserer Zeit voll zum Austrag kommt:

> *Theoretisch gilt es für Marxisten als durchaus feststehend und durch die Erfahrungen aller europäischen Revolutionen und revolutionären Bewegungen vollauf bestätigt, dass der Kleineigentümer, der Kleinbesitzer (ein sozialer Typus, der in vielen europäischen Ländern sehr weit, ja massenhaft verbreitet ist), weil er unter dem Kapitalismus ständiger Unterdrückung und sehr oft einer unglaublich krassen und raschen Verschlechterung der Lebenshaltung und dem Ruin ausgesetzt ist, leicht in extremen Revolutionarismus verfällt, aber nicht fähig ist, Ausdauer, Organisiertheit, Disziplin und Standhaftigkeit an den Tag zu legen* (Lenin 1955: 679f.).

5. POLITIK IN ERSTER PERSON

Der in den ›Politiken erster Person‹ realisierte Fortschritt des *Mai 1968* liegt darin, *Lenins* Analyse zwar anerkannt, doch strategisch umgekehrt zu haben. Sie wurde so zum Ausgangspunkt eines Linksradikalismus, der sich zu Recht nicht mehr als »Kinderkrankheit«, sondern als »Gewaltkur gegen die Alterskrankheit des Kommunismus« verstand (vgl. Cohn-Benedit 1968). Deshalb variieren die verschiedenen Strömungen der *Neuen Linken* einen Revolutionsbegriff, in dem »die autonome Emanzipation der Individuen die einzige Grundlage der klassenlosen Gesellschaft« ist (vgl. Vaneigem 1975). Will man diese Drehung ums Ganze verstehen, muss zuvor gesehen werden, dass und wie die Lebensform der proletarisierten Kleineigentümer_innen nach dem Zweiten Weltkrieg zur vorherrschenden Lebensform aller modernen Gesellschaften wurde, auch der realsozialistischen und postkolonialen. Und: Es muss gesehen werden, dass dieser Lebensweise eine historisch unvergleichliche Befreiungserfahrung einwohnt – die Erfahrung, fortschreitend aus allen überkommenen Bindungen freigesetzt und so überhaupt erst auf sich allein vereinzelt zu werden. Im Kapitalverhältnis zu leben heißt, vom Boden ent-bunden, also wortwörtlich ent-wurzelt zu sein. Es heißt, aus der boden-ständigen Vergesellschaftung in Stamm, Sippe, Familie, im selben Zug aber aus Gilde, Zunft und Innung, damit aber auch aus den überkommenen ›Ständen‹ nicht nur des Berufs, sondern überhaupt jeder Herkunft herausgelöst zu werden. Die derart auf sich allein gestellten ›Freigelassenen‹ werden dann in neue, vergleichsweise abstrakte und hochgradig vermachtete Zugehörigkeiten versetzt: in die Zugehörigkeit zu Masse und Klasse, in die Konkurrenz um Arbeit, Einkommen, Güter und die über sie vermittelte Anerkennung, in das anonyme, ausnahmslos alle formell gleichsetzende Regiertwerden durch Staat, Recht und Disziplin. Natürlich geschieht das alles weder zwang- noch schmerzlos. Doch wird die Freisetzung in den Nicht-Stand der Arbeiter_innen/Bürger_innen stets auch als Entlassung in eine bisher ungekannte Freiheit – und damit in die bis dahin nahezu unvorstellbare Vereinzelung der Freiheit erfahren: »Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen«, notieren *Marx* und *Engels* in einer längeren, von unverhohlener Begeisterung getragenen Passage des *Kommunistischen Manifests* (MEW 4: 465; vgl. auch ebd.: 464ff.). Es ist diese Erfahrung, die im *Mai 1968* ethisch und politisch leitend und in der *Neuen Linken* deshalb auch politisches Projekt wird: Politik in *erster Person*.

5.1 Ihre eigene Höhe hält die Dialektik von Freilassung und Selbstbefreiung aber nur, wenn sie sich der problematischen Konstitution der ihr zugrundeliegenden Lebens- und Politikform bewusst bleibt. Denn gerade weil sich der Emanzipationsfortschritt des *Mai 1968* im neoliberalen Übergang vom Fordismus zum Postfordismus gesellschaftlich vertieft und verbreitert hat, wurde er zugleich überall von dem Umschlag in »Unterwürfigkeit, Apathie und Phantasterei« eingeholt, von dem *Lenin* spricht (Lenin 1955: 479f.). Deshalb muss der Prozess- und Problembegriff der Individualisierung immanent mit dem der *Mediokrisierung*, der Vermittelmäßigung, verbunden werden. Mit ihm wird gesagt, dass uns die Individualisierung nicht zu unverwechselbaren, in sich ruhenden und darin autonomen Individuen macht, weil sie uns in eine angstdurchherrschte Konkurrenz zwingt, in der Jede und Jeder von uns das eigene Verhalten am Verhalten des jeweils Anderen abmessen muss – genauer noch: am Durchschnitt des Verhaltens aller anderen.

5.2 Klassenanalytisch wird das in dem heute politisch ausschlaggebenden Faktum fassbar, dass die kulturelle Sogwirkung der globalen Mittelklassen auch und gerade die Milliarden erfasst, die politökonomisch keine Chance haben, ihr zuzugehören. Weil sich die Ausgeschlossenen diesem Schicksal durch Migration zu entziehen suchen, dürfen die Angst und das rassistische Ressentiment der Einheimischen eben nicht nur als Angst vor dem Abstieg in der eigenen Gesellschaft angesehen werden. Sie sind vielmehr die Reaktion der Proletarisierten des Nordens auf ihre Bedrohung durch die Proletarisierten des Südens: ihr Tritt nach noch weiter unten.

6. HERRSCHAFT UND KNECHTSCHAFT

Genau an dieser Stelle gewinnt der *Mai 1968* die Aktualität, an der sich die rechtspopulistischen wie die altlinken Angriffe eigentlich entzünden. Denn die Frage

nach der Angst, die das Ressentiment vorantreibt, führt auf die im Beginn der modernen Emanzipations- und Revolutionsgeschichte schon einmal leitende Frage nach der freiwilligen Knechtschaft zurück. Sie wurde im Mai von der *Neuen Linken* aus ihrer Verdrängung durch den marxistischen Klassenoptimismus zurückgeholt: *Deleuze* und *Guattari* haben sie damals sogar zur »grundlegenden Frage der politischen Philosophie« erhoben (Deleuze und Guattari 1974: 39).[2] Der für das Denken des *Mai 1968* und praktisch auch für die Mai-Bewegungen leitende Verdacht, der in der freiwilligen Knechtschaft den individuell wie kollektiv bestimmenden Grund für den Umschlag von Individualisierung in Mediokrisierung erkennt, findet seinen theoretischen Anhalt in den zehn Seiten der *Phänomenologie des Geistes*, in denen *Hegel* die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft entwarf (vgl. Hegel 1970: 145ff.). Natürlich bezog sich die *Neue Linke* dabei immer schon auch auf *Hegels* Kritiker_innen, allen voran auf *Marx* und *Nietzsche*. Sie bezog sich damit auf die bis zum Mai eher untergründig wirkende Tiefengeschichte der politischen Philosophie der Moderne, in der *Hegel*, *Marx* und *Nietzsche* in einen eigentlich unmöglichen Trialog verstrickt werden. Nach der praktischen Seite entsprach dem die anfangs ebenfalls eher unmögliche Vermittlung von *Sozial- und Künstler_innenkritik*, in der die zugleich sozial- und kulturrevolutionäre Ausrichtung der *Neuen Linken* und der *Neuen Sozialen Bewegung* lag (vgl. Boltanski und Chiapello 2006: 80f., 466ff., 475f.).

Dabei entspricht das von *Boltanski* und *Chiapello* geprägte Begriffsdoppel von *Sozial- und Künstler_innenkritik* zumindest im Ansatz dem in den jüngeren Strategiedebatten der Linken leitenden Begriffsdoppel von *Klassen- und Identitätspolitik*: mit dem fundamentalen Unterschied allerdings, das von den 1950ern bis zu den 1980ern eher zusammengeführt werden sollte, was heute nicht wenige wieder trennen wollen. Unproblematisch ist daran die Übersetzung von *Sozialkritik* in *Klassenpolitik:* beide Begriffe meinen im Kern dasselbe. Schwieriger ist die Übersetzung der *Künstler_innenkritiken* in das, was heute (gleich, ob positiv oder negativ) unter *Identitätspolitik* verstanden wird. Dies liegt daran, dass *Künstler_innenkritiken* auch und gerade da, wo sie sich feministisch oder antirassistisch artikulieren, gerade keine Identitätspolitiken waren und sind, sondern Politiken der Ent-Identifizierung, der Ent-Bindung aus gesellschaftlichen Zuschreibungen, deren existenzieller Vollzug Freilassung erst in Selbstbefreiung verkehrt.

6.1 Die trialogisch entfaltete Dialektik von *Herr und Knecht* kann hier nur grob umrissen werden. *Hegel* setzt ihr die freiwillige Knechtschaft voraus: Alle Geschichte ist eine Geschichte von Herrschaft und Knechtschaft, weil an ihrem Beginn ein auf Leben und Tod geführter Kampf stand, in dem Herrschaft und Knechtschaft überhaupt erst zu den Grundpositionen aller späteren gesellschaftlichen Verhältnisse wurden.[3] Eröffnet wurde dieser Kampf als ein Kampf um die gegenseitige Anerkennung des Status eines freien Wesens. Auf Leben und Tod wurde er geführt, weil die Kämpfenden im Wagnis des Todes voreinander den Beweis erbringen wollten, ein selbstbewusstes Subjekt, das heißt mehr als nur ein von seinem Selbsterhaltungstrieb beherrschtes Lebewesen zu sein. Zum Kampf um Herrschaft und Knechtschaft wurde dieser Kampf allerdings erst mit dem Akt der Unterwerfung, in dem der eine der beiden Kämpfenden aus Angst um sein Überleben dem Wagnis des Todes auswich und sich so – gleichsam freien Willens – zum Knecht des anderen gemacht hat. Weil die Knechte und Mägde in den Jahrtausenden der ihnen abgepressten Arbeit dann aber lernen, die eigene und mit der eigenen alle Natur frei zu nutzen, endet diese Geschichte – das ist die Dialektik – mit ihrem Sieg. *Marx* teilt *Hegels* Perspektive, schiebt das von *Hegel* auf die *Französische Revolution* datierte Ende der Geschichte aber bis zur proletarischen Weltrevolution auf, das heißt bis zur Abschaffung aller Klassifikation von Menschen durch Menschen.

Für *Nietzsche* haben *Hegel* und *Marx* damit zwar die Moral des ›Sklavenaufstands‹ auf den Punkt gebracht, doch gerade keine Geschichte der Freiheit geschrieben (vgl. Nietzsche 1999). Ihm sind die modernen Gesellschaften der freigesetzten Arbeitskraft deshalb nichts als proletaro-bourgeoise Gesellschaften von Knechten-und-Mägden-ohne-Herr_innen, deren Paradigma die um den Preis der freiwilligen Knechtschaft errungene innere wie äußere Naturbeherrschung ist. Gezahlt wird dieser Preis in der Arbeit wie in der Moral, im Recht und natürlich im Glauben wie im Wissen. Gezahlt wird er aber auch mit der Verhaftung an die existenzielle Angst um Leben und Tod, an die »Furcht des Todes«, in der schon *Hegel* den »absoluten Herrn« erkannt hatte, der alles Selbstbewusstsein durchherrscht: das der Knechte und Mägde und das der Herr_innen (vgl Hegel 1970: 153).

6.2 Die *Neue Linke* setzt diesen Trialog mit ihren negativen Dialektiken fort. Negativ-dialektisch verstehen sich deshalb auch die neu-linken Politiken in erster Person, die Sozial- und Künstler_innenkritik im jeweils existenziellen Akt der Ent-Bindung aus freiwilliger Knechtschaft zusammenführen.[4] Sie werden deshalb nicht mehr nur auf den Schlachtfeldern der politischen Ökonomie und nicht mehr nur in den Staatsapparaten, sondern alltäglich an jeder eminenten Station der Vermittlung von Individuum und Gesellschaft ausgetragen.

Weil der Emanzipation aus dem proletaro-bourgeoisen Selbst- und Weltverhältnis dabei ein relativer Primat vor der Emanzipation aus Herrschaft und Ausbeutung zukam, verfingen sich nicht wenige dieser Politiken dann aber auch von sich aus in ihrer neoliberalen Absorption. Aus der Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft reflektiert, ist die Angst vor dem konkurrenzbedingten Abstieg deshalb nicht nur Angst vor den Anderen der Globalisierung. Sie ist auch und noch immer die Angst, die in der Flucht vor dem Wagnis des Todes schon den ersten Akt freiwilliger Knechtschaft antrieb und heute in ganz eigener Form die Knechte-und-Mägde-ohne-Herr_innen antreibt: auch uns.

7. OHNMACHT UND UNKNECHTSCHAFT

Wird unsere Ohnmacht in der Reflexion auf das Erbe des *Mai 1968* verständlich, dann hängt ihr Gelingen an der Herausforderung, die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft seither nur noch als negative angehen zu können. Dabei liegt ihre Negativität im Widerspruch zwischen der logischen Verpflichtung aller Emanzipation auf ihre tatsächlich universelle, das heißt ausnahmslos alle einschließende Globalisierung und der uns radikal individualisierenden Skepsis an der empirischen Möglichkeit einer solchen Globalisierung der Emanzipation, die aus der Fortdauer der freiwilligen Knechtschaft resultiert. Wenn dieser Widerspruch bis auf weiteres nicht aufzuheben ist, dann weil aus emanzipatorischer Position keine seiner beiden Seiten aufgegeben werden darf: die Globalisierung der Emanzipation so wenig wie die uns auf uns selbst verweisende Skepsis. Zu bearbeiten ist dieser Widerspruch deshalb auch heute nur in *Politiken in erster Person*, deren Bedingung wie deren Ziel die je eigene Ent-Bindung aus der freiwilligen Knechtschaft, damit aber die Bereitschaft zum Ausstehen der Angst ist, die immer neu zur Selbstverknechtung führt. Sie heute in die Debatte zurückzuholen, ergibt sich nicht nur aus dem Widerstand gegen die angstgetriebene Rechtsdrift proletaro-bourgeoiser Kleineigentümer_innen. Sie ergibt sich auch aus der Möglichkeit, von der Angst her zugleich die beiden Korruptionsformen zu kritisieren, an denen die neoliberale Absorption der historischen Politiken in erster Person ansetzen konnte. Dabei kann die erste als eine knechtische, die zweite als eine herrische Form der Korruption verstanden werden.

Die knechtische Korruption reduziert die Politik in erster Person auf ihren wortwörtlichen Sinn, das heißt auf eine Politik, der es allein um die eigene Person geht. In ihre Selbstsucht eingehaust, schränkt sie ihr ursprüngliches Emanzipationsbegehren nur scheinbar paradox auf die Angebote ein, die ihr das herrschende System der Bedürfnisse bereitstellt.

Die herrische Korruption funktioniert auf den ersten Blick genau umgekehrt und steigert die Politik der ersten Person in eine heroische Überspannung und Verausgabung, die – ein Missverständnis wiederum der Wortwörtlichkeit – auf Alles oder Nichts, auf Leben und Tod ausgeht. Weil der politischen Existenz mit dem Sturz in die Angst nur noch das Selbstopfer ihres Lebewesens übrig bleibt, führt auch er in vielen Fällen in die freiwillige Knechtschaft zurück.

7.1 Der dialektische Witz der heute uns vorbehaltenen Selbstkritik der Angst liegt dann aber in der Einsicht, dass sich Politiken in erster Person der doppelten Gefahr ihrer Korruption gar nicht entziehen können. Stattdessen bildet diese Gefahr gerade das Wagnis, das eingegangen werden muss, wenn Politiken erster Person die Funktion der Entunterwerfung erfüllen wollen, mit der sie, wie *Foucault* sagt, zur »Kunst der freiwilligen Unknechtschaft« werden (Foucault 1992: 15).[5] Im Verhältnis zum Widerspruch zwischen der logischen Verpflichtung zur Globalisierung der Emanzipation und der empirischen Skepsis gegenüber ihrer Möglichkeit heißt das, in eigener Person den Versuch zu unternehmen, den Skeptizismus zu ›vollbringen‹, um in der Überschreitung seiner Grenzen mit der Emanzipation vielleicht andere Erfahrungen zu machen (vgl. Hegel 1970: 72). Dem Ressentiment der Knechte-und-Mägde-ohne-Herr_innen dabei, und sei's bloß taktisch, auch nur einen Fußbreit entgegenzukommen, hieße dann aber, der Probe des Skeptizismus und damit der Angst auszuweichen.

8. FOLGERUNGEN

8.1 Wenn die Negativität der Dialektik darin liegt, den Gang in den Widerspruch immer neu antreten zu müssen, dann weil sie nur so die ihr vorausgesetzte These bewähren kann, nach der sie ihr eigenes Subjekt in den proletaro-bourgeoisen Individualisierten der Globalisierung finden wird, also in den Knechten-und-Mägden-ohne-Herr_innen, zu denen auch wir gehören.

8.2 Philosophisch heißt das, den eigentlich unmöglichen Trialog zwischen *Hegel*, *Marx* und *Nietzsche* immer neu in seine Extreme zu treiben. Politisch heißt das, die moderne Emanzipations- und Revolutionsgeschichte fortzusetzen, die in der Revolution des Menschenrechts den Gesellschaftsvertrag setzt, der seine Subjekte je gegenseitig zur Anerkennung der Gleichheit in der Freiheit herausfordert.

8.3 *Politiken in erster Person* stehen der dazu unumgänglichen Bildung kollektiver Assoziationen nicht im Weg, im Gegenteil. Tatsächlich bezeichnet die Wendung *in erster Person* nur die Art und Weise der Zugehörigkeit politisch Existierender zu diesen Assoziationen.

8.4 Weil die uns vorausgesetzte Ohnmacht im Letzten darin liegt, die Aufhebung des Widerspruchs negativer Dialektik nicht direkt, sondern immer nur im Gang in den Widerspruch selbst wagen zu können, steht dem Begriff der Assoziation in der *Neuen Linken* der Begriff des Ereignisses zur Seite. Genau besehen besagt er nur, dass die Befreiung aus der Ohnmacht immer auch eine Gabe ist, die einem unvermutet dargeboten wird.

8.5 Die Funktion der Entunterwerfung liegt darin, uns dem Ereignis so weit zu öffnen, dass wir ihm zu seiner Zeit augenblicklich entsprechen können.

Thomas Seibert
www.thomasseibert.de

*lit

BADIOU, ALIAN (2003): *Über Metapolitik*. Zürich und Berlin.

BOLTANSKI, LUC UND ÈVE, CHIAPELLO (2006): *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz.

COHN-BENDIT, DANIEL UND GABRIEL COHN-BENDIT (1968): *Linksradikalismus. Gewaltkultur gegen die Alterskrankheit des Kommunismus*. Hamburg.

DELEUZE GILLES UND FÉLIX GUATTARI (1974): *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie 1*. Frankfurt am Main

FETSCHER, IRING (1999): *Rousseaus politische Philosophie*. Frankfurt am Main: 284-292.

FOUCAULT, MICHEL (1992): *Was ist Kritik?* Berlin.

HARVEY, DAVID (2011): *Marx' Kapital lesen*. Hamburg.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1970): *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main.

HONNETH, AXEL (2015): *Die Idee des Sozialismus*. Berlin.

LENIN, WLADIMIR ILJITSCH (1955): *Der ›linke Radikalismus‹, die Kinderkrankheit des Kommunismus*. In: ebd.: Ausgewählte Werke Bd. 2. Berlin.

LUXEMBURG, ROSA (1975): *Die Akkumulation des Kapitals*. Berlin.

MARX, KARL (1973): *Das Kapital. Bd. 1*. Berlin.

MARX, KARL (1976): *Zur Judenfrage*. In: MEW 1. Berlin.

MARX, KARL UND FRIEDRICH ENGELS (1977): *Manifest der Kommunistischen Partei*. In: ebd. MEW 4. Berlin.

NIETZSCHE, FRIEDRICH (1999): *Zur Genealogie der Moral*. Kritische Studienausgabe 5. München.

SEIBERT, THOMAS (2017): *Zur Ökologie der Existenz. Freiheit, Gleichheit, Umwelt*. Hamburg.

VANEIGEM, RAOUL (1975): *Die autonome Emanzipation der Individuen ist die einzige Grundlage der klassenlosen Gesellschaft*. Raubdruck 1979.

*.notes

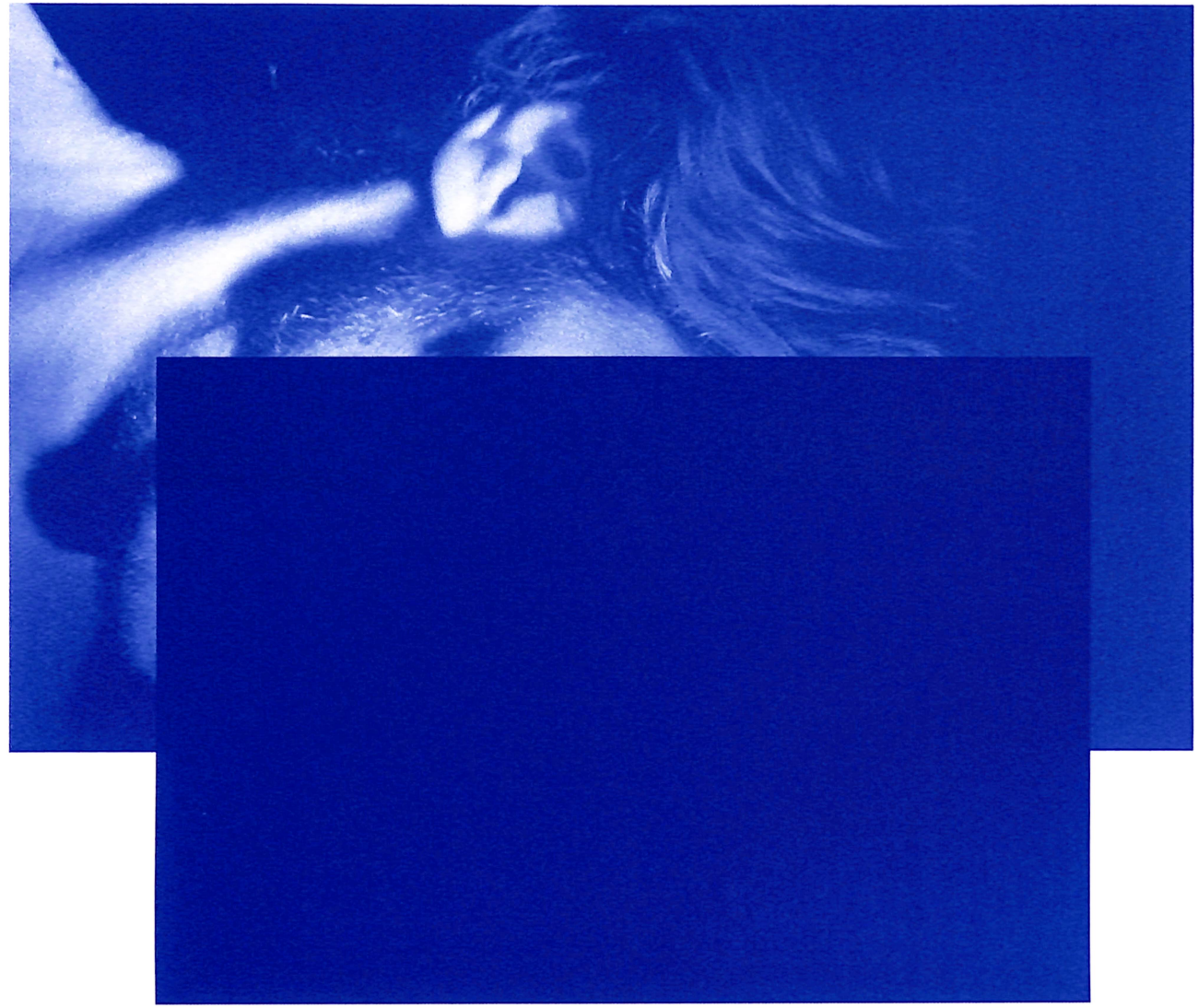
1 Das lateinische *emancipatio* bezeichnet ursprünglich nur die Freilassung von Sklav_innen oder Kindern aus der Gewalt ihrer Sklavenhalter_innen bzw. Eltern. Erst im Verlauf der deshalb auch so zu nennenden Emanzipationsgeschichte verkehrt sich der Sinn des Begriffs in den der eigens vollzogenen Selbstbefreiung – eine Drehung ums Ganze, von der der Feminismus die klarste Vorstellung gewonnen hat. Doch heißt es bereits bei *Marx*, dass »wir uns selbst emanzipieren müssen, ehe wir andere emanzipieren können« (vgl. MEW 1: 348).

2 Der Begriff der freiwilligen Knechtschaft entstammt dem erstmals 1574 veröffentlichten, doch über 20 Jahre früher verfassten *Discours de la servitude volontaire* des französischen Aufklärers *Etienne de la Boétie* und wurde später prominent von *Spinoza* und *Rousseau*, dann von *Hegel* und schließlich von *Nietzsche*, dem Anarchismus und Existenzialismus aufgegriffen.

3 Selbstverständlich will *Hegel* im Kampf auf Leben und Tod nicht den faktischen, sondern den logischen Beginn der Geschichte fassen: den Punkt, von dem aus das bloße Auf und Ab des Werdens überhaupt erst als Geschichte gedacht werden kann.

4 Für eine dialektische Durcharbeitung des »Geistes des Mai 68« (vgl. Seibert 2017).

5 Die fortdauernde Wirkungsmacht der beiden Korruptionsformen kann nicht zufällig an zwei ansonsten richtungsweisenden Entwürfen von Politiken erster Person aufgewiesen werden. So ist *Alain Badious* »Metapolitik der revolutionsgeschichtlichen Wahrheit« von der Gefahr einer herrischen und *Axel Honneths* »Metapolitik der revolutionsgeschichtlichen Sittlichkeit« von der Gefahr einer knechtischen Korruption bedroht. Vgl. *Alain Badiou* (2003) und *Über Metapolitik*; *Axel Honneth* (2015) *Die Idee des Sozialismus*; sowie die Diskussion in *Thomas Seibert* 2017: 279ff., 308ff., 319ff. und 327ff.



KLEINE ANFRAGE: OHNMACHT

Ohnmacht hat viele Gesichter. Eines davon siehst Du jeden Morgen beim Zähneputzen im Spiegel. Wenn Du von Dir sagst, dass Du in Deinem Spiegelbild keine Anzeichen von Ohnmacht erkennen kannst, dann ist Dein Spiegel entweder verschmutzt oder Deine Optik verzerrt.

Sofern Dein Spiegel Dir noch etwas spiegelt, fragt die *diskus*-Redaktion Dich: Wann und in welchen Situationen erblickst Du Ohnmacht? Wie gehst Du mit diesem manchmal unangenehmen und unappetitlichen Anblick um? Zerschlägst Du den Spiegel oder hörst Du einfach auf Dir die Zähne zu putzten?

Wir als Redaktion denken, dass es verschiedene Wege gibt, um der Ohnmacht auf die Spur zu kommen.

Wir danken für Eure Einsendungen!

OHNMACHT

Ohnmacht.

Ein Gefühl das ich nur aus der Theorie kannte. Aus dem Studium, aus Büchern, aus Filmen. Doch seit einigen Monaten ist es ein Gefühl das ich nur zu gut kenne. Es kam plötzlich und seine Präsenz löschte alle anderen Gefühle: Es begleitete mich ständig und ließ sich nur schwer bezwingen. Es stellte sich ein nach dem Gefühl der Wut.

Dieser unbeschreiblichen Wut, die mich erfasste, wenn ich Nachrichten über die aktuelle europäische Flüchtlingspolitik las; wenn die Abschottung Europas mal wieder konkretisiert und verfestigt wurde; wenn Menschen in den Hintergrund rückten um Zahlen Platz zu machen; wenn Abschiebungen in vermeintlich ›sichere‹ Herkunftsländer geplant und vollzogen wurden, wenn die Meinung von Rechtspopulist_innen mal wieder der Menschlichkeit vorgezogen wurde…

Und als dann schließlich, mit der Kriminalisierung Festsetzung der privaten Seenotrettungsorganisationen, diese – meine – Wut ins Unermessliche stieg, in Verzweiflung umschlug und meine geballten Fäuste erschlafften und mir die Tränen in die Augen stiegen, da war sie da:

Die Ohnmacht.

Dieses Gefühl der Machtlosigkeit.

Der Schwäche und Leere.
Doch mit ihr kam auch die Erkenntnis. Es gibt nur zwei Möglichkeiten mit diesem Gefühl umzugehen:

Nachgeben oder Handeln.
Nachgeben, also die Machtlosigkeit akzeptieren und allem aus dem Weg gehen, das dieses Gefühl auslöst. Also verdrängen und vergessen.

Oder aber: sich die eigene Handlungsmacht zurückholen!
Mit jeder Demo, jedem aktivistischem Gespräch, jedem Austausch mit Gleichgesinnten, jedem Treffen mit der Gruppe, die ich mir gesucht hatte um (endlich!) aktiv zu werden, wurde die Leere Stück für Stück zurückgedrängt, wich das Gefühl der Ohnmacht mehr und mehr.

Zurück ist die Wut.

Die Wut die Kraft gibt zu kämpfen!
Für Ziele und Werte, die es wert sind, niemals aufgegeben zu werden!

Und deswegen: Lasst das Gefühl der Ohnmacht zu. Lasst es zu, ohne euch davon übermannen und lähmen zu lassen.

Erkennt die Ohnmacht als Zeichen der Unaufschiebbarkeit des Kampfes und werdet aktiv!

Holt euch eure Handlungsmacht zurück!

Theresa

LINKE OHNMACHT

Die Krisenjahre seit 2008 sorgten neben weiteren Entwicklungen für das abermalige Anwachsen eines latenten Ohnmachtsgefühls des bürgerlichen Subjekts im Kapitalismus – die Verhältnisse erscheinen immer übermächtiger. Dieses Ohnmachtsgefühl, dessen verschiedenartige Erscheinungsformen wir sowohl im Subjekt selbst, als auch im kollektiven Akteur des bürgerlichen Staates sehen, wird jedoch nicht in seiner Tiefe anerkannt, um schließlich seine Ursachen ergründen zu können, sondern mit Hilfe vermeintlicher Krisenlösungsstrategien rationalisiert.

Einerseits lässt sich in diesem Kontext eine Zuwendung des Subjekts zu reaktionären Weltanschauungen ausmachen, worunter wir zuvorderst extrem rechte Ideologien und religiös-fundamentalistische Denkstrukturen subsumieren. Erstere werden in Deutschland heute mehrheitlich unter dem unscharfen Sammelbegriff *Neue Rechte* zusammengefasst; letztere äußern ihre radikalste Konsequenz zumeist in islamistischem Terrorismus. Andererseits können zunehmend autoritäre Antworten des Staates in Zusammenhang mit den Krisen des Kapitalismus festgestellt werden, worin eine Form der falschen Handhabung auf kollektiver Ebene erkennbar ist.

Fundamentale gesellschaftliche Veränderungen vollziehen sich, wenn nicht versucht wird, am Status quo festzuhalten, somit überwiegend reaktionär, was das latente Gefühl der Ohnmacht – in weiten Teilen der Allgemeinheit – verschärft. Hier sollte jedoch weder von apokalyptischer Repression, noch von unentwegter Neoliberalisierung gesprochen werden. Vielmehr muss eine Analyse der beständigen Transformationen des Kapitalismus mit einem sich ebenso in Veränderung begriffenen Staat zusammen gedacht werden, was in diesem Rahmen allerdings nur angerissen und in seiner Komplexität deshalb nicht ausgebreitet werden kann. Wir bemerken dabei eine vielerorts stattfindende Neoliberalisierung, die jedoch – entgegen der gängigen Narrative eines freien Marktes unter liberalen Vorzeichen – mit neuen Polizeikonzepten, Aufrüstung der Exekutive, sowie strengeren Gesetzen und einem dadurch stärker agierenden Staatsapparat einhergeht, weshalb wir hierbei grundsätzliche Unterschiede zur Politik vorhergehender Jahre konstatieren. Eine Deregulierung der Märkte in vielen, sicherlich nicht allen Bereichen, fällt mit staatlicher Intervention und Repression im Rahmen reaktionärer Denkmuster zusammen. Hier bedarf es einer detaillierten Auseinandersetzung, um den Kapitalismus in seiner heutigen Ausprägung und seinen widersprüchlichen Facetten verstehen zu können, ihm seinen übermächtigen Schein zu rauben und dadurch seinen zukünftigen Fortgang bestenfalls antizipieren zu können.

Dies halten wir für zielführender als scheinaktivistisch einen vermeintlichen Kampf gegen etwas zu führen, was nicht durchschaut und verstanden wird, um über die eigene Ohnmacht hinwegzutäuschen, sich den Verhältnissen resignativ hinzugeben oder schlimmstenfalls die Verwerfungen des kapitalistischen Staates in imaginierte Feindgruppen zu projizieren und selbst Teil der Reaktion zu werden.

Das fortwährend (re-)produzierte Ohnmachtsgefühl birgt demnach Gefahren und Potentiale zugleich: Gefahren, insofern es nicht reflektiert und auf seine Ursachen im Bestehenden zurückgeführt, sondern stattdessen mit Hilfe reaktionärer Ideologien rationalisiert wird; Potentiale dann, wenn es produktiv zur Beschäftigung mit den gesellschaftlichen Gegebenheiten genutzt wird, um ebendiese grundlegend zu ändern.

Aufgrund eigener reaktionärer Tendenzen und Momente innerhalb der so bezeichneten politischen Linken – dieser Tage dürfte die neue ›Sammlungsbewegung‹ *Aufstehen* das treffendste Beispiel für regressiven Antikapitalismus von sich als ›links‹ verstehenden Akteur_innen sein; doch darauf beschränkt sich eine falsche Analyse des Bestehenden leider nicht – entstehen Hürden, die oben genannten Entwicklungen zu durchblicken und ihnen damit entgegenwirken zu können. Es fehlt insgesamt an Möglichkeiten, die eigene Ohnmacht zunächst anzuerkennen, um anschließend ihre Ursachen zu analysieren und diese produktiv anzugehen. Resignation, Scheinaktivität und im schlimmsten Falle reaktionäre Ideologien im Umgang mit der eigenen Ohnmacht stehen der progressiven Aufhebung grundlegend im Wege. Der alleinige Wille zur Veränderung genügt folglich nicht; ohne entsprechende Analyse kann er sich stattdessen ins Gegenteil verkehren.

Für einen adäquaten und im eigentlichen Sinne linken Umgang mit der eigenen Ohnmacht möchten wir uns abschließend für eine ehrliche und selbstreflexive Diskussion innerhalb des politischen Alltags stark machen. Auf diese Weise kann ihr Potential produktiv genutzt und damit den Gefahren, die sie gleichzeitig birgt, entgegengewirkt werden. Dafür bedarf es zuallererst einer fundierten Ursachenanalyse des Kapitalismus in seiner heutigen Ausprägung, die eine materielle Untersuchung des Staates notwendigerweise mit einschließt. So kann es dem Subjekt gelingen, zu einer fruchtbaren Bewältigung der täglichen Zumutungen zu gelangen, um einerseits eigenen regressiven Tendenzen vorzubeugen und andererseits Ansätze für die progressive Veränderung auszumachen.

Für den Kommunismus!

Antifaschistisches Kollektiv 069

OHNMACHT

Ohn-macht
Ohne Macht
Ich fühle mich
ohnmächtig.

Körperlich: bewusst-los, ohne bewusst-sein, ich bin meiner selbst nicht mehr bewusst, entgleite der Realität. Ich gebe die Verantwortung ab. Wenn ich aufwache, habe ich hoffentlich ein kaltes Tuch auf meiner Stirn liegen. Um mich herum stehen Leute. Zuerst höre ich nur ihre dumpfen Stimmen aus weiter Ferne. Sie rufen meinen Namen: »Kannst du uns hören?« Langsam erkenne ich verschwommene Gesichter. Sie sagen: »Du bist plötzlich umgefallen.« Ich komme Stück für Stück zu mir. Ich bin sicher. Ich habe Hilfe, bis ich wieder alleine zurecht komme.

Psychisch: Ich stehe auf der Rolltreppe. Ich denke: »Der Typ hinter mir wird mir an den Po fassen und ich kann mich nicht wehren. Der Typ hinter mir wird mir an den Po fassen und ich kann mich nicht wehren. Dertyphintermirwirdmirerwirderwird ...«

Der Typ hinter mir fasst mir nicht an den Po.
Ich stehe auf dem Bürgersteig.

Hätte er es getan, wäre ich handlungs-unfähig gewesen.

Wehr-los. Ohn-Bewegungs-Macht.

Hätte er es getan, wäre ich handlungsunfähig gewesen?

(Bewegungs-Macht. Ich. Habe. Bewegungs-Macht, Bewusstsein über mich selbst ich kann handeln ich kann handeln ich bin nicht wehrlos ich muss mich meiner selbst ermächtigen. Denke ich doch es ist nicht so leicht.)

Ich muss Stück für Stück zu mir kommen.
Zu bewusst-sein.

Ich wohne in diesem Körper
ich besitze diesen Körper
ICH BESTIMME über diesen Körper
und nicht du du oder du.

Bitte bleibt bei mir,
bis ich wieder alleine zurechtkomme.

Selbstermächtigung
Selbst-Ermächtigung
Ich ermächtige mich meiner Selbst.
Ich bin MIT Macht über mich selbst.

Lin

Sensible Date
Frauenparlament
Edding auf Papier
70cm x 160cm, 2017

PLUS! FEM!

Mehr Frauen in die Kunst!

Die Ausstellung *+fem* war vom 18. bis 25.11.2017 in den Räumlichkeiten der Mainzer Landstraße 229 in Frankfurt am Main zu sehen. Unter dem Themenkomplex *Geschlechterverhältnisse* stellten zehn bildende Künstlerinnen ihre Arbeiten aus. Das Konzept der Ausstellung entwickelte sich unter anderem[1] aus der Auseinandersetzung und Kritik an der Ausstellung *Geschlechterkampf. Franz von Stuck bis Frida Kahlo*, die Anfang desselben Jahres im *Städel Museum* zu sehen war.

KAMPF DER GESCHLECHTER? KAMPF DEN GESCHLECHTERN!

Der *Geschlechterkampf* im *Städel*, der die Darstellungen von Frauen und weiblicher Stärke vorwiegend durch Werke männlicher Künstler ins Bild rückte, versäumte schon durch diese Werkauswahl dem Anspruch einer Gleichwertigkeit der binären Geschlechter nachzukommen, den man aufgrund des Ausstellungstitels hätte erwarten können. Dort, wo Frauen in Machtpositionen inszeniert wurden, speisten sich die Darstellungen weitestgehend aus mythologischen und religiösen Narrativen, in denen die Überlegenheit der Frau mit Betrug und Tücke korreliert und zugleich als etwas Verruchtes sexualisiert wird. Verweist noch das Vorwort des Ausstellungskatalogs von *Helmut Müller* (Kulturfonds Frankfurt RheinMain GmbH) auf den Transit-Bezug des Geschlechterkampfes, der auch die fluide Konstitution von *gender* berücksichtigt (Ausstellungskatalog 2016: 7) und die gesellschaftliche Konstruktion ebenso wie die Interferenzen und Spielräume von Geschlecht thematisiert, wird die Entscheidung der Kuration ihren Fokus auf die antithetische Konstruktion von Mann und Frau zu legen, im gleichen Katalog sehr schnell offensichtlich. So antwortete *Felix Krämer*, Kurator der Ausstellung, im Interview mit *Rose-Maria Gropp*:

> *Die Idee zweier unterschiedlicher Pole bestimmte die Konzeption der gesamten Ausstellung. Während der Vorberei-*

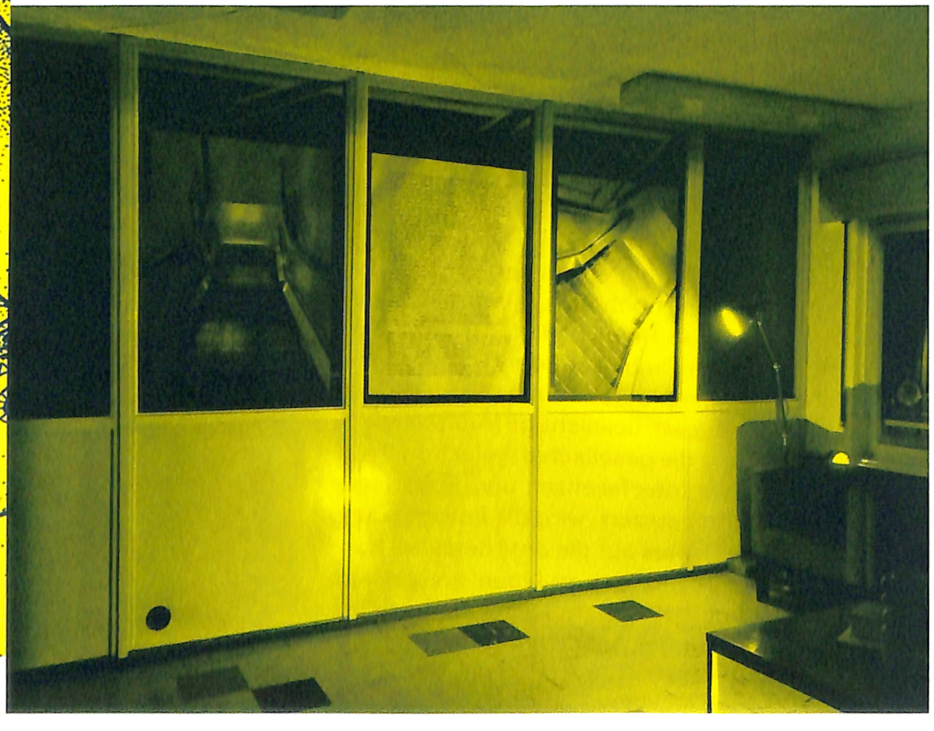
tungen des Buches haben wir auch über geschlechtsneutrale Formulierungen wie das Binnen-I bei ›KünstlerInnen‹ diskutiert, sind dann aber zu der Überzeugung gelangt, dass wir die Publikation nicht anders als unsere übrigen Ausstellungskataloge behandeln wollen und wir gerade wegen des Ausstellungsthemas in diesem Punkt keine Ausnahme machen möchten (ebd. 13).

Dass man ›gerade‹ hinsichtlich des Ausstellungsthemas auf eine Verwendung der weiblichen Form verzichtete, scheint schlicht paradox, könnte man doch stattdessen, durch die Loslösung von der vermeintlichen Tradition der Publikationspraxis (eines Museums, in dem Frauen ohnehin nur einen geringen Teil der Sammlung ausmachen), eine neue, feministischere Praxis etablieren. Das Interview, das im Ausstellungskatalog erschien, verdeutlichte, dass das Verständnis der Kurator_innen von *Geschlechterkampf* als Begriff stark von der Binarität und Gegenüberstellung der zwei, biologistisch verstandenen, Geschlechter geprägt ist. Ebenso reihte sich die Ausstellung in eine heteronormative, bürgerliche Betrachtung des Spannungsfeldes ein. Wie *Felicity Korn* weiter ausführte, funktioniere »[d]ie Definition des jeweiligen Geschlechts [...] vor allem in Abhängigkeit voneinander und [kann] nicht ohne den anderen gedacht werden« (ebd.).

So zeigte das *Städel* in der Ausstellung exemplarisch zahlreiche *Salome und Delila* Bildnisse: Geschichten des hinterhältigen Verrats, in denen Weiblichkeit eben nicht heroisch, sondern stets mit List, gar Unrechtmäßigkeit der Frau in ihrer Machtposition, behaftet ist. Begrüßt wurden die Besucher_innen mit Darstellungen von *Adam und Eva*, in deren Kontext die Erbsünde und ihr Einfluss auf die Beziehung zwischen Mann und Frau thematisiert wurde. Die Frau, die vom Baum der Erkenntnis isst und den Mann dazu verführt, ihr zu folgen, stellte das zentrale Motiv dar. *Adam* verhält sich in diesen Darstellungen unterschiedlich zur *Eva*-Figur. Ist er auf einigen Bildern in ihrem verführerischen Bann gefangen, wird er in anderen von Angst gepackt, distanziert, gar auf dem Boden vor ihr liegend gezeigt. Nur ein einziges Gemälde der Künstlerin *Suzanne Valadon* eröffnete den Blick auf die ›geteilte Schuld‹ und das gemeinsame Streben nach Erkenntnis.

Ein weiteres zentrales Motiv der Ausstellung war die Angst vor der politischen Emanzipation der Frau. So zeigten beispielsweise die expressiven Selbstbildnisse *Munchs* den Künstler grün und gelb vor Eifersucht und im Streit mit einem anderen Mann über eine Frau. *Gustav Adolf Mossa* stellte, ähnlich den Bildern von *Salome* und *Delila*, die tödliche Verführung der Frau mit einem Berg von Leichen dar, auf dessen Spitze sich die *femme fatale* räkelt. Die »männliche Furcht vor Identitäts- und Kontrollverlust« (Ausstellungskatalog 2016: 18) wurde von Seiten der Kuration als solche zwar wahrgenommen und sie thematisierten ebenfalls, wie diese das Bild der *femme fatale* (schon weit vor den emanzipatorischen Bestrebungen von Frauen) evoziert. Die Ausstellungspraxis schien sich dieser Angst dennoch kaum entziehen zu wollen. So nahm *Felix Krämer* beispielsweise an, dass *Mossas Sie* (1905) mitsamt der Plakativität der Darstellung, den waffenähnlichen, auf die Betrachter_innen gerichteten Brüsten, bedenkenlos vom Publikum als Karikatur verstanden würde. Dass es sich bei der Darstellung, den abgebildeten Körperformen, der extremen Symmetrie der fast kindlichen Gesichtszüge, den prallen Brüsten und den grazil gespreizten Fingern, um eine enorm idealtypische und sexualisierte Vorstellung weiblicher Schönheit handelt, blieb unkommentiert. Unhinterfragt blieb auch die Annahme, dass es eine emanzipatorische Geste sei, wenn sich selbstbewusste Frauen der Moderne in männlicher Kleidung präsentieren (vgl. ebd.: 18) – dies kann aber ebenso der Notwendigkeit entspringen, einen männlichen Gestus anzunehmen, um gesellschaftlich zu bestehen. Schade ist auch, dass die ausgestellten Werke mit gesellschaftskritischen Inhalten teils sogar selbst über die Kuration der Ausstellung hätten hinausweisen können, doch durch eben diese in ihrer gesellschaftlichen Kritik beschnitten wurden. So wurden auch die Werke der ausgestellten Künstler_innen durch die Kuration für eine bürgerliche Lesart von Weiblichkeit instrumentalisiert und gedeutet.

Der gezeigte Ausschnitt des Films *Metropolis* verkürzte die Komplexität der Figur *Maria* auf einen ängstlichen Traum des in sie verliebten Mannes. Im Film von *Fritz Lang* will Maria die gesellschaftlichen



Naomi Rado
Raum 25
Rauminstallation, diverse Materialien, 2017

Klassen, Arbeiter und Fabrikbesitzer versöhnen, damit sich die Lebens- und Arbeitssituation der Arbeiter verbessert. Diese Rolle der Frau wurde bei der Einführung des Werks erst gar nicht in Betracht gezogen. Ohne Kenntnis des Films ist es schwer zu erkennen, warum der Protagonist einen Albtraum von einer lasziv und wild tanzenden Frau hat, der alle Männer zu Füßen liegen.

Es scheint, als könne die »konfliktgeladene Situation zwischen den Geschlechtern« (ebd.: 13), die von *Krämer* und *Kern* konstatiert wird, von ihnen selbst nur teilweise erfasst werden. Diese erkannten sie vor allem darin, dass die Emanzipation der Frau im 20. Jahrhundert für Männer schlicht »eine Bedrohung für Ihre Privilegien und Rechte« (ebd.) bedeutete. Sie reflektierten nicht, dass die gesellschaftliche Rollenvorstellungen des Mannes und damit verknüpfte Erwartungen auch auf diesen repressiv wirken. Das Verhältnis von Mann und Frau wurde von Kurator und Kuratorin nur als Konflikt zwischen den binären Geschlechtern, nicht aber als immanenter Konflikt der gesellschaftlich normativen Geschlechterkonstruktion an sich begriffen. Lediglich durch die vorangegangene Recherche von Lexika-Einträgen zu ›Mann‹ und ›Frau‹ zeigte sich dem Kurationsteam, dass sich die Rolle der Frau im Wandel zu befinden scheint; die Vormachtstellung des Mannes wird jedoch als statische Position begriffen (vgl. ebd.: 15). Einen Gegenentwurf zu diesen Thesen zu formulieren, schien ihnen trotz des überstehenden Themas des *Geschlechterkampfs* jedoch nicht einzufallen. *Gropps* Frage ob evident sei, dass Männer Frauen in der Bildenden Kunst als reine Projektionsfläche benutzten (und welche durch Darstellungen weiblicher Künstlerinnen ebenso aufschlussreich auf Männer übertragen werden könnte), wurde von Kurator und Kuratorin fast vollkommen umgangen, indem im Interview immer wieder auf die Darstellung von Frauen, sei es durch Künstler oder Künstlerinnen, ausgewichen wurde. So verwiesen *Korn* und *Krämer* mehrfach auf maskulinisierte Selbstbildnisse von Künstlerinnen, zogen jedoch Werke von Künstlerinnen, in denen Männer abgebildet werden, für ihre Überlegungen gar nicht in Betracht (vgl. ebd.). Die Ausstellungspraxis fügte sich damit schlicht jenem *male gaze*[2], dem Frauen gesellschaftlich ohnehin ausgesetzt sind – eine Praxis, die Frau zum Objekt männlicher Betrachtung macht. Die Emanzipation der Künstlerin wurde hierbei außerdem mit einer Art ›Vermännlichung‹ oder Anpassung an die Erscheinung des Mannes gleichgesetzt, so als wäre nur die androgyn oder burschikos auftretende Frau in der Lage, sich gegenüber dieser patriarchalen Vormacht zu behaupten.

Diejenigen ausgestellten Bilder, die nach und während des Ersten Weltkriegs entstanden, beschäftigen sich mit der Gebrochenheit des Individuums – ob Mann oder Frau – in der entfremdeten Welt. Viele Darstellungen rückten das Massenphänomen der Prostitution in den Fokus. Doch neben zahlreichen Werken männlicher Maler hing nur eine Künstlerin mit zwei Gemälden zum Thema Sexualität in der Ecke eines Raumes. Die Melancholie und Müdigkeit von *Lissy*, gemalt 1931 von *Elfriede Lohse-Wächtler*, ist mit verführerischer Pose, starkem Rot und Schminke überdeckt. Von den ausgestellten surrealistischen Künstler_innen waren ebenfalls nur sexuelle Träume und Wünsche von Männern zu sehen, wohingegen die Darstellung des sexuellen Begehrens der Frau aus weiblicher Sicht fast völlig fehlte. Die Sexualität der Frau wurde so vorwiegend entsprechend der männlichen Vorstellungen als passive behandelt. Mit Ausnahme der Kunstwerke früher emanzipatorischer Bewegungen – beispielsweise im Zuge der internationalen revolutionären Bestrebungen des 20. Jahrhunderts, die sich in der Kunst auch dem Geschlechtertausch und der Androgynität widmeten – befasste sich die Ausstellung vorwiegend mit klassischen Rollenbildern und der Angst des Mannes vor der Frau.

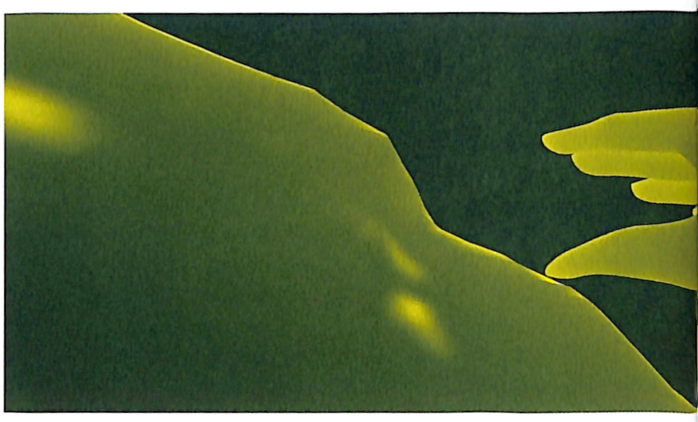
Auch theoretische Erkenntnisse, wie sie zu Ende des Interviews gefunden werden können, erhielten keinen Einzug in die konkrete kuratorische Praxis. So gelangen *Korn* und *Krämer* beispielsweise zu der Einsicht, dass »[...] ›Mann‹ und ›Frau‹ keine eindeutigen Kategorien sind und dass die Frage nach der Auflösung der Geschlechtergrenzen in der westlichen Welt weiterhin an Relevanz gewinnt« (ebd. 20). Androgynität und Nonbinarität nahmen in der Ausstellung dennoch einen marginalen Platz ein und wurden einzig als groteske Randerscheinungen thematisiert.

Geschlecht als soziale Konstruktion, die über biologische Zuschreibungen hinausgeht, wurde damit ebenfalls nur wenig berücksichtigt. Leider wird diesen Bildern viel zu selten der Blick der Künstlerinnen entgegengesetzt. Eine inhaltliche Kontextualisierung, die sich kritisch mit der Werkauswahl auseinandersetzt, fand ebenso wenig statt. Die Signifikanz und Vielschichtigkeit weiblicher Schaffensprozesse in ihren jeweiligen historischen und sozialen Gefügen wurden kaum reflektiert. Von einem Kampf kann also kaum die Rede sein, bezog man sich doch überwiegend auf klischeehafte Darstellungen von Frauen. Auch hätte dieser Topos der Dichotomie nicht im Vordergrund des Diskurses stehen sollen, sondern viel eher die allgemeine Auseinandersetzung mit der problematischen *gender*-Konstruktion in einer heteronormativen und auf Reproduktion gepolten Gesellschaft.

KÜNSTLERISCHE PRAXIS – FEMALE FOCUSED

Der Name unseres Projektes *+fem (Plusfem)* erinnert nicht umsonst an die Blasphemie in der Phonetik der englischen und französischen Sprache. Der Neologismus sollte auf die im *Städel* gezeigten Werke, besonders jene mit sakralem Bezug anspielen. Er kann jedoch auch als Überfrau in Anlehnung an *Nietzsches* Übermensch gelesen werden. Beide Lesarten vermitteln das Aufbegehren gegen tradi-

Catherina Cramer
The Limits of Fantasy
Filmstill, 2016

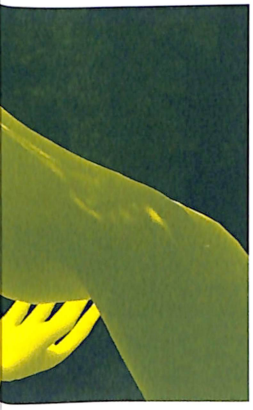


Margarethe Kollmer
THE THING IS
Filmstill, work in progress

Giulietta Ockenfuß
Ohne Titel
Bleistift Zeichnung
29,7cm x 42 cm, 2017

Franziska Weygandt
Ohne Titel
Mischtechnik Zeichnung
21cm x 29,7cm, 2017

Sarah Schoderer
Stillleben mit Rasierer
Öl auf Leinwand
25 x 35 cm, 2010



Miriam Dönges
Selbstakt
Acryl auf Leinwand
150cm x 130cm, 2017

Giulietta Ockenfuß
Ohne Titel
Bleistift Zeichnung
29,7cm x 42 cm, 2017

tionelle Frauenbilder und vermeintlich normative Zuschreibungen von ›Frau Sein‹. Die Projektbezeichnung sollte die Vieldeutigkeit sowie die diversen Assoziationen und Konnotationen von Weiblichkeit zum Ausdruck bringen, obgleich die Verknüpfungen für die Rezipient_innen weitestgehend offen gelassen wurden. Das Anliegen von *+fem* war es, den Blick, der den Kampf um Gleichberechtigung und Gleichbehandlung als einen natürlichen Kampf zwischen zwei Geschlechtern darstellt, in Frage zu stellen und Frauen der Gegenwart selbst zu ihrer Situation sprechen zu lassen. Die *+fem* Ausstellung sollte zugleich als Kritik aber auch als Gegenentwurf fungieren. In diesem Sinne wollte die Ausstellung Einblicke ermöglichen und vor allem den Künstlerinnen selbst die Freiheit lassen, Werke auszuwählen, sowie diese im Katalog zu kontextualisieren und zu beschreiben.

Schon durch das Wählen einer Jahrhunderte lang als männlich konnotierten Profession – die des Künstlers – vermag es *›die Frau‹*, sich etwas anzueignen, das man(n) ihr nicht zusprechen möchte. Die Ausdrucksformen und Medien, die Künstlerinnen wählen, sind dabei genauso divers wie die Auffassungen von Weiblichkeit selbst und zeigen umso deutlicher, wie unzulänglich eine Klassifizierung in ›männliche‹ und ›weibliche‹ Kunst ist. So zeigte sich auch bei den zur *+fem* Ausstellung eingeladenen Künstlerinnen nicht *›die eine‹* weibliche Formsprache, ebenso wenig wie sich Frauen in der Kunstwelt auf ein bestimmtes Medium oder eine bestimmte Thematik festlegen lassen. Und so gestalten sie – oftmals eben gerade unter Berücksichtigung der gesellschaftlichen Repressionen und mit einem hohen Maß an Selbstreflexion über die eigene Arbeit und Stellung – Kunst, deren Form und Inhalt der vermeintlich ›männlichen‹ in Nichts nachsteht. Selbstverständlich handelt es sich bei den hier besprochenen Werken nur um eine Auswahl.

So lässt sich beispielsweise in den minimalistischen Bleistiftzeichnungen von *Giulietta Ockenfuß* oder den großformatigen, expressiven Gemälden von *Sarah Schoderer* keinesfalls von einem weiblichen Pinselduktus sprechen. *Ockenfuß* thematisiert sowohl Gesten, die allgemein als obszön oder anstößig rezipiert werden, als auch Objekte, die sich einer Zuschreibung völlig entziehen. Dabei weisen ihre Zeichnungen Details auf, die bei den Betrachter_innen die unterschiedlichsten Deutungen zulassen. Gleichermaßen setzt *Sarah Schoderer* spezifisch weibliche Alltagsobjekte in den Fokus ihrer Arbeiten *It's A Bra* (2017) oder *Stillleben mit Rasierer* (2010) und lässt ihnen durch den, nicht anhand von Geschlecht bestimmbaren, Stil (tatsächlich wird die Deutungsinstanz in ›männlich‹ und ›weiblich‹ gerne im wissenschaftlichen Diskurs und für die Bewerbung von Ausstellungen herangezogen) gänzlich neue Deutungsmöglichkeiten und stoffliche Attribute zukommen. Ganz anders verfährt *Miriam Dönges* in ihren fast an abstrakte Landschaften erinnernden Selbstakten. Der pastose Farbauftrag der ausschnitthaften – von Fotografien in die Malerei überführten – Darstellungen, fügt sich in ihren Werken zu fließenden Körperlichkeiten, die mit ihren erdigen Tönen und in ihrer Fragmentiertheit ein besonderes Moment von Intimität zulassen. Das Sichtbarmachen nicht konformer Körpertypen, das der *bodypositivity*-Bewegungen nahe steht, ist mittlerweile zwar in die visuelle Kultur von Medienformen wie Instagram übergegangen, von einer Aufhebung der klassischen Schönheitsideale kann jedoch nicht die Rede sein. Auch *Franziska Weygandt* setzt sich in ihren grafischen Arbeiten mit dem weiblichen Körper, besonders dem eigenen, auseinander um dieses sich gerade erst formierende neue Selbstbewusstsein zu einem souveränen Ausdruck zu bringen.

Sensible Date geht einen anderen Weg, indem sie in ihren Arbeiten von binären Geschlechtervorstellungen absieht und, von antiken Artefakten inspiriert, auch Androgynität und die Mehrdeutigkeit geschlechtlicher Zuschreibungen mit in den Diskurs bringt. Ihre filigranen Zeichnungen bewegen sich zwischen den reellen Sphären des zeitgenössischen Alltags und der Idee eines emanzipierten (weiblichen) Gemeinschaftsgefühls, wie es besonders in ihrem Werk *Frauenparlament* (2017) zum Ausdruck kommt. Die technisch vernetzten Cyborg-Wesen ihrer Serie *Broken Gods* sind weder Mensch noch bloße Fiktion und fügen sich in ihren Arbeiten zu dynamischen Systemen. Von Ambivalenz, gar Auflösung von Geschlecht, handelt auch die intermediale Arbeit *The Thing is (work in progress)* von *Margarethe Kollmer*. Die dreidimensionalen Figuren, die mittels 3D-Druck entstanden, sind gänzlich von geschlechtsspezifischen Attributen befreit. Darüber hinaus lösen sie sich in ihrer filmischen Arbeit von den konventionellen Vorstellungen konkreter Räumlichkeiten und narrativer Strukturen. Eine solche Verschleierung von Geschlechtlichkeit kommt ebenfalls in der skulpturalen Arbeit von *Joëlle Pidoux* zum Ausdruck. Über Lautsprecherboxen, die sich jeweils unter einem, auf Metallstäbe gehängten Wachsabdruck von Brüsten, befinden, hört man das Geräusch von Personen, die an Brüsten saugen. Angefangen beim Kind, das an der Mutterbrust saugt, thematisiert sie ebenso die sexuelle Praxis verschiedener Paare untereinander – verschiedene Geschlechter und Sexualitäten. Die Konstellationen und Variationen könnten dabei nicht unterschiedlicher sein. Dadurch, dass sie jedoch nicht zuordenbar sind, lassen sie sich im Werk selbst nicht unterscheiden. *Clara Fink* führt in ihren Kurzfilm *Rückkehr* (2017) die Sexualität zurück auf ihren Ursprung: den mütterlichen Uterus und den Prozess der Geburt. Die stop motion Sequenzen, in denen kontinuierlich ein *Penis* – Symbol des Phallischen und der Penetration – mit einer Vulva überstickt wird, sind überlagert von ambivalenten Tonaufnahmen aus Geburtsszenen und Pornos. Auch *Catherina Cramer* widmet sich dem ›Frau Sein‹ sehr bildlich in ihrer surreal anmutenden Kurzfilm-Serie *The Limits of Fantasy* (2016). Die überspitzten Charaktere und hyper-

realistischen Szenerien fügen sich zu einem treffenden Abbild aktueller, weiblicher Stereotypen, die gerade durch ihre Exzentrik weit über das Gezeigte und die vermeintliche Einfachheit der jeweiligen Rollenbilder hinausweisen.

Unser Ansatz ist nur einer von vielen Möglichkeiten sich dieser Debatte auf einer bildlichen Ebene zu nähern. Er sollte vor allem den Zugang zu Themen wie Weiblichkeit und Rollenbildern mit all den Ambivalenzen dieser Begriffe in den Vordergrund stellen.

Naomi Rado

Momentan befinden wir uns in den finalen Zügen der Fertigstellung des Katalogs zur Ausstellung. Dieser wird in den kommenden Monaten käuflich zu erwerben sein. Informationen hierzu geben wir gerne via Mailanfrage: *plusfemexibition@gmail.com*

*.lit

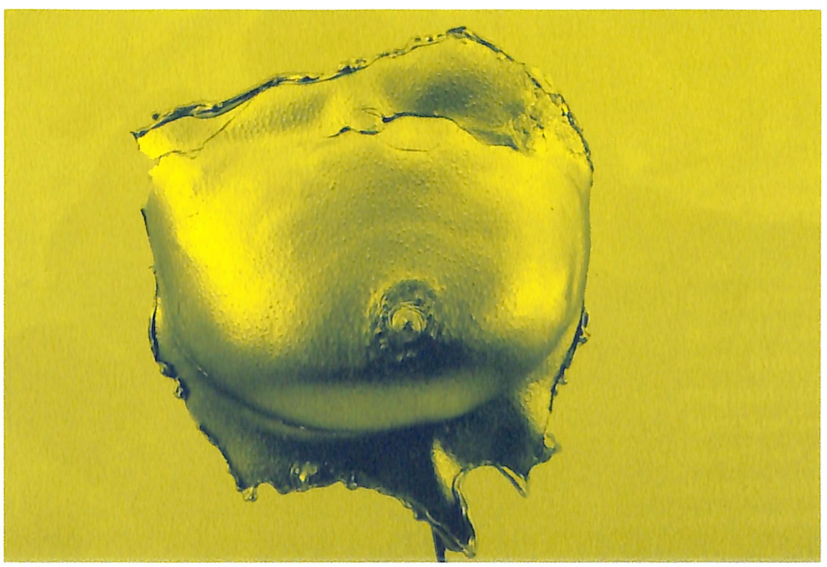
AUSST.KAT. GESCHLECHTERKAMPF (2016): *Franz von Stuck bis Frida Kahlo. Frankfurt am Main (Städel Museum).* Frankfurt am Main.

*.notes

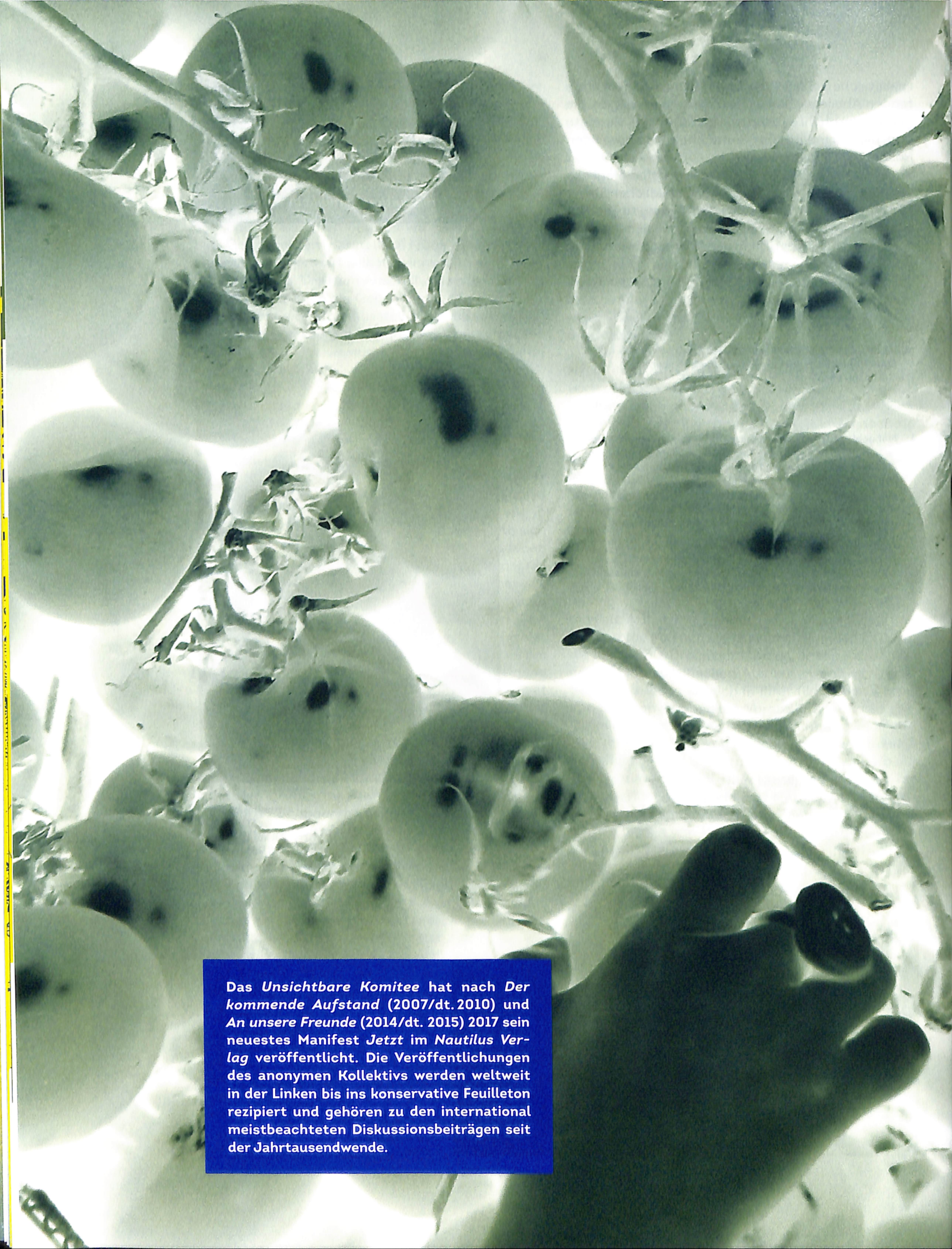
1 Maßgeblich beeinflusste unsere theoretischen Auseinandersetzung auch die Kritische Theorie, besonders die posthum erschienene *Ästhetische Theorie* (1970) *Adornos*, sowie *Beauvoirs The Second Sex* (1953). Da sich dieser Text einzig mit der Kritik an der *Geschlechterkampf*-Ausstellung befasst, würde eine Darlegung der theoretischen Grundlage den Rahmen sprengen und sei an dieser Stelle nur erwähnt.

2 Zum Konzept des *male gaze* siehe *Laura Mulvey* (1975): *Visual Pleasure and Narrative Cinema*; siehe ebenfalls *Alice Fleischmann* (2016): *Frauenfiguren des zeitgenössischen Mainstreamfilms. A Matter of What's In the Frame and What's Out:* V–VI, 14–16.

Sarah Schoderer.
ITS A BRA
Acryl, Öl auf Leinwand
95 x 63 cm, 2017



Joëlle Pidoux
Le Saint-Parleur
Detail, diverse Materialien, 2017



Das *Unsichtbare Komitee* hat nach *Der kommende Aufstand* (2007/dt. 2010) und *An unsere Freunde* (2014/dt. 2015) 2017 sein neuestes Manifest *Jetzt* im *Nautilus Verlag* veröffentlicht. Die Veröffentlichungen des anonymen Kollektivs werden weltweit in der Linken bis ins konservative Feuilleton rezipiert und gehören zu den international meistbeachteten Diskussionsbeiträgen seit der Jahrtausendwende.

DAS UNSICHTBARE KOMITEE: JETZT!

Eine Rezension.

»Die Frage des Kommunismus bleibt, so sehr sie verdrängt wird, das Herz der Zeit.« (102)

Selten hat man Anarchist_innen so oft von Kommunismus, Struktur und Organisation reden hören können und zugleich einen ambitionierten Versuch bestaunen dürfen, dem Elend der Gegenwart eine poetische Hoffnung abtrotzen zu wollen. Tragisch bleibt nur, dass Diagnose und Ausweg meilenweit entfernt liegen, indem zum x-ten Mal der Versuch unternommen wird, die Paradoxien von bürgerlicher Gesellschaft, Kapitalismus und deren Gegenbewegungen einfach aufzulösen. Dabei sind bestimmte Analysen durchaus durchdacht und eindrucksvoll: Erstens die Kritik der Polizei als Symptom eines zerfallenden Nationalstaats, welche selbst aufgerieben ist zwischen dem absoluten Gehorsam und dem eigenen Bedürfnis »das Gesindel auszumisten« (95). Zweitens das Absterben der Bedeutung klassischer (Lohn-)Arbeit beispielhaft bei *Deliveroo, Uber,* et cetera bei gleichzeitiger Ausweitung des Kapitalverhältnisses, wobei aufgezeigt wird, dass alternative Verdienstmöglichkeiten notwendig sind, weil die Lohnarbeit immer prekärer wird. Drittens die Kritik gängiger – letztlich sozialdemokratischer – Alternativen, die sich auf das Kollektiv berufen, welches die Menschen aus der Einsamkeit des Kapitalismus herauszuführen verspricht.

Der Weg aus der Einsamkeit ist das Ziel der Autor_innen der Flugschrift. Diese ist alles andere als eine nüchterne Analyse, sondern eine Intervention und ein Versuch die eigene Praxis zu begründen. Die Kritik an den sozialdemokratischen Organisationen basiert auf der Feststellung, dass der Kapitalismus ganz gegen seine Kritiker_innen nicht auf der Individualität, sondern auf der Kollektivität beruht, weshalb auf dem Kollektiv kein »ganz Anderes« aufgebaut werden kann. Mit *Heiner Müller* (118) und *Arthur Schopenhauer* (110) wird die Dichotomie von Gesellschaft und Individuum in einem problematischen Spannungsfeld beschrieben, in dem es gerade die, durch die gesellschaftliche Totalität des Kapitalismus heraufbeschworenen, Bedürfnisse des entweder oder und der allgemeinen Konkurrenz sind, die Menschen grundlegend inkompatibel und zugleich aufeinander angewiesen zurücklassen. Heraus kommen Kollektive in denen sich stets nur Interessen bündeln und im Namen des jeweiligen Interesses aus »Ich! Ich! Ich!« ein »Wir! Wir! Wir!« wird. Daher ist es gerade das Kollektiv – ob nun Stadtteil, Sportver-

ein, Arbeiter_innenklasse, oder Nation – in dem »das atomisierte Individuum unter der Widersinnigkeit und dem Elend seiner Existenz leidet« (117). Ironischerweise stellt sich auch das *Unsichtbare Komitee* als »anonymes Kollektiv« vor.

Zugleich ist diese Kollektivität eine der Postmoderne, also eine der Fragmentierung. Die »objektiven« Kollektive der Moderne, allen voran die Klasse, haben sich aufgelöst und lassen die subjektive Identität als einziges Bindeglied gemeinsamer Handlung erscheinen. Deren politische Organisierung tritt jedoch längst nicht mehr mit dem Anspruch des Universalismus auf. Es ist also durchaus zu begrüßen, dass diejenigen die sich auf Kollektive beziehen, von *Trump* über *Mélenchon* bis zu *Nuit debout*, von den Autor_innen mit Spott beziehungsweise Verachtung überzogen werden. Die Fragmentierung, das Ende aller kollektiven Aktion, wird dagegen zum Ausgangspunkt der vorgestellten Praxis. Insgesamt wird deutlich, ohne dass es in der Flugschrift explizit ausgesprochen wird, dass genau diese Situation das Subjekt und ganz besonders das (potentiell) dissidente Subjekt in eine umfängliche Ohnmacht versetzt. Es gibt keine gemeinsamen Erfahrungen und daher auch keine gemeinsame Vorstellung eines Besseren, oder auch nur eines Aufbegehrens. Dem Fehlen eines größeren, wenn nicht gar universellen Programms hält *das Komitee* die Unmittelbarkeit der Körper entgegen. Damit versuchen die Autor_innen sich an einer Antwort des praktischen Problems der Ohnmacht – eine Antwort, die jedoch gerade wegen ihres Existentialismus durchaus vorbelastet ist.

Linke Theorie ist stets damit beauftragt eine zeitgemäße Antwort auf die Frage nach dem Subjekt der Geschichte zu geben; eine Frage die sich durch die Offenkundigkeit der fragmentierten Ohnmacht grundlegend verändert hat und zugleich, wenn überhaupt, nur noch selbstreferentiell und eindeutig beantwortet wird. Im Gegensatz zu den meisten gegenwärtigen linken Positionen ist der Umgang mit Ohnmacht hier weder Resignation noch »jetzt erst recht«, sondern eine Suche nach Momenten der Wahrheit, in dem Sinne dass die Brüche, das Aufbegehren zugleich etwas über die objektiven Bedingungen und mögliche Formen des Widerstandes erzählen können.

Leider scheitert der Vorschlag des *Unsichtbaren Komitees* gerade daran, dass er entgegen des eigenen Anspruchs nicht das Scheitern Scheitern sein lässt. Auf die Feststellung der grundlegenden Falschheit von Individuum und Gesellschaft muss beides »abgesetzt« werden, muss aus der Dichotomie desertiert werden. Doch die Frage ist: Wohin desertieren? Die Antwort der Autor_innen: In die Gemeinschaft der unmittelbaren Körper und ihrer Liebe zueinander, um sich der Fragmentierung der Welt zu entziehen. Der Anspruch der emanzipatorischen Entwicklung aus der bürgerlichen Gesellschaft heraus wird hier wörtlich genommen und so zum Exodus. Zugespitzt wird die ganze Absurdität in der Verklärung der »Demospitze« (meist junge Autonome, die die klassischen Demonstrationen der Gewerkschaften gegen das *loi travaille* im Frühjahr 2016 kaperten und anführten) zu »einer Vision, einer Vorhersehung« (118f.) des Kommunismus und der radikal neuen und kommunistischen Erfahrung. Das erinnert dann doch erschreckend an all die euphorischen Demoberichte, wenn im Nachhinein voller Selbstüberschätzung verkündet wird, dass man ›seine Ziele erreicht hat‹, ›kreativ und widerständig war‹, ›den Ablauf um x Minuten verzögert hat‹ und so weiter. Im Unterschied dazu findet sich allerdings beim *Unsichtbaren Komitee* zumindest eine theoretische Fundierung von *Riot* und Zerstörung. »Die destituierende Geste [...] neutralisiert sie [die Institution], entleert sie ihrer Substanz, macht einen Schritt zur Seite und schaut zu, wie sie ihr Leben aushaucht« (64). Die Demolierung von Straßenzügen während der Demonstrationen gegen das *loi travaille* werden hier als spontanes außer Kraft setzen der Institution des Privateigentums gesehen: »Die Zerstörung ist demnach Bejahung, ist Aneignung« (69).

Das Komitee nimmt *Marx'* und *Engels'* Diktum wörtlich, laut dem der »Kommunismus die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt« (MEW 3: 35) sei, wobei hier einfach die physische Bewegung auf einer Demonstration gemeint wird. Im Duktus des *Unsichtbaren Komitees* ist das die mythische Figur der »kommunistischen Geste«. In anarchistischer Tradition ist also die Versöhnung notwendig und vor allem in der direkten Aktion konkret möglich – so wir nur wollen – und zwar *Jetzt!* Fast möchte man so wieder für ein *Bilderverbot* des Kommunismus das Wort ergreifen, um dem um sich greifenden Trend, die eigene, oder auch nur irgendeine Praxis als besonders emanzipatorisch zu theoretisieren, Einhalt zu gebieten.

Bei der Flugschrift handelt es sich zugleich um eine wortgewandte und scharfsinnige Analyse bestimmter Momente der gegenwärtigen, kapitalistischen Gesellschaft der Postmoderne, wie auch um eine Begründung der eigenen (Gegen-) Praxis. Die Abwesenheit jedweder Technik und Produktionsmittel in der Analyse und der Optimismus mit dem eigenen Umfeld hier und jetzt Kommunismus machen zu können, begründet lediglich den Exodus einer selbstgenügsamen Kommune: »Für den Kommunisten streckt sich die Welt wichtiger Fakten, so weit das Auge reicht« (114). Nichtsdestotrotz schafft es das *Unsichtbare Komitee* doch mit viel Liebe zur Sprache und zum eigenen Projekt, der Tristesse zwischen akademischer Linken und (partei-)politischem Elend etwas entgegenzusetzen.

Christoph Sommer

***.lit**

DAS UNSICHTBARE KOMITEE (2017): *Jetzt*, Hamburg.

KARL MARX UND FRIEDRICH ENGELS (1969): *Deutsche Ideologie*. In: MEW 3, Berlin.

KRITIK ALS OB

Oder: Die unerträgliche Lächerlichkeit des Kommunismus

Das *diskus*-Heft der Gruppe *Antifa Kritik und Klassenkampf* (AKK) von Dezember 2016 enthält einige Kommentare zum Strategiepapier *Der kommende Aufprall* (2015), in dem die Genossinnen und Genossen von der AKK sich darum bemühen, angesichts der allgegenwärtigen Ohnmacht der Linken eine Perspektive in Richtung politischer Organisierung zu entwickeln.[1] Zwar wurde das Papier in besagter *diskus*-Ausgabe beileibe nicht kritiklos abgefeiert – eher im Gegenteil –, ein ganz grundsätzlicher Punkt jedoch wird in keiner der Kritiken erwähnt. Im Folgenden werde ich zu zeigen versuchen, dass der »Strategievorschlag«, den die AKK in ihrem Papier macht, gegenüber ihrer eigenen Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse, die dem Strategieteil vorangeht, äußerlich bleibt. Zu Beginn des Papiers formuliert die AKK nämlich:

> *Der Prozess der Konstituierung potenzieller Träger*innen sozialrevolutionärer Veränderungen bedarf [...] einer bestimmten Form der politischen Auseinandersetzung, welche momentan nicht gegeben ist* (ebd.).

– und konstatiert damit, dass derzeit kein Subjekt revolutionärer Veränderung existiert. Wenn sie im *Strategieteil* ihres Papiers vorschlägt, die Vernetzung zwischen linken Gruppen und Kämpfen von Lohnabhängigen zu verbessern, das heißt »dort hinzugehen, wo die Lohnabhängigen Probleme kriegen und sich gegen diese auflehnen, und sie nach Möglichkeit und Absprache zu unterstützen« (ebd.: 19), dann kann das meines Erachtens deswegen nicht funktionieren, weil »die Lohnabhängigen« gar nicht die Gesprächsbereitschaft mitbringen, die es dafür bräuchte. Die gemeinsame Tätigkeit fürs sozialrevolutionäre Projekt, die man den Arbeiterinnen nahelegen müsste, setzt zumindest eine Offenheit für ein solches Gespräch voraus. Indem die AKK unterstellt, dass es derzeit überhaupt einen Ansprechpartner für ihr Projekt gäbe, den man nur noch bei der Vernetzung unterstützen müsste, scheitert sie daran, die Konsequenzen aus ihrer im Eingangszitat zusammengefassten Diagnose zu ziehen, denn diesen Ansprechpartner gibt es nicht. Weil es heute nicht einmal im Keim mehr so etwas wie eine organisierte Arbeiterklasse gibt, von einer kommunistischen Bewegung ganz zu schweigen, ist es nicht nur anachronistisch, sondern geradezu lächerlich geworden, vom Kommunismus zu reden. Ja, es gibt ein paar versprengte Kommunistinnen und Kommunisten, aber die sind zur Träumerei verdammt, zum Konjunktiv, zur Einsicht, dass der Kommunismus zwar möglich wäre, es aber de facto heute nicht ist. Wohl selbst die aufgeschlossenste Gesprächspartnerin würde noch entgegnen: »Ja okay, das ist halt

deine Meinung, aber das ist doch Träumerei.« Oder: »Die Idee ist gut, aber der Mensch ist nicht dafür gemacht.« Und diese Ohnmacht, in der kommunistische Kritik und Politik so albern wirken, dass sie nicht einmal ernsthaft, auf Augenhöhe, diskutiert werden können, müsste man, so meine ich, zunächst zur Kenntnis nehmen, sie in die Diagnose der gesellschaftlichen Verhältnisse mit aufnehmen. Aber der Reihe nach:

Das Strategiepapier der AKK beginnt mit einer Bestandsaufnahme der aktuellen Krise, die die Genossinnen als »Ausdruck der grundlegenden Krisenhaftigkeit der kapitalistischen Produktionsweise« (AKK 2015: 3) verstehen. Angesichts der »sich verschärfenden Angriffe auf die Lebens- und Arbeitsbedingungen der Menschen« (ebd.: 7) sei eine handlungsfähige Linke notwendig. Eine soziale Krisenlösung sei nicht innerhalb der bestehenden Verhältnisse, sondern nur durch eine »sozialrevolutionäre Umwälzung« (ebd.: 4) möglich, welche wiederum einen Träger erfordere, ein Subjekt, das sich jedoch überhaupt erst konstituieren müsse. Dazu wäre der AKK zufolge ein »bewusste[r] Totalitätsbezug« (ebd.: 7) nötig, das heißt, dass jene Akteure, die für punktuelle Verbesserungen eintreten, etwa Gewerkschafterinnen, den »Widerspruch zwischen den eigenen Interessen und Bedürfnissen und denen des Kapitals« (ebd.) nicht nur in sozialen Kämpfen austragen, sondern bewusst artikulieren und auf die gesellschaftliche Totalität des Kapitalverhältnisses beziehen müssten. In dieser politischen Auseinandersetzung würde das entstehen, was die AKK Klassenbewusstsein nennt, das Bewusstsein nämlich, dass die Widersprüche innerhalb der bestehenden Verhältnisse vielleicht etwas geglättet werden können – vielleicht erbarmt sich eine Arbeitgeberin, ein paar Promille mehr Lohn zu zahlen! –, aber eben nicht gelöst.

Damit ist das Problem im Kern als ein *Bewusstseinsproblem* identifiziert, anders gesagt: Dass besagte sozialrevolutionäre Umwälzung ausbleibt, ist darauf zurückzuführen, dass die Gesellschaft (das heißt: die erkennenden Individuen in ihr) sich selbst nicht erkennt. Es handelt sich also – so möchte man aus der Diagnose bis hierhin schließen – nicht um ein Problem mangelnder Vernetzung (oder dergleichen), dem ›nur‹ mit Strategievorschlägen im engeren Sinne oder mit einem Organisierungsangebot beizukommen wäre. Dieser Diagnose widersprechen die Genossinnen von der AKK an anderer Stelle im Text jedoch sehr drastisch. Mit dem »Sprung [sic!] in die Praxis«, den sie vorschlagen (ebd.: 16), möchten sie nicht etwa den Menschen (inklusive ihrer selbst) zum Bewusstsein über die Verhältnisse verhelfen, sondern die »Trennung zwischen den politischen Gruppen [...] und den für konkrete Verbesserungen Kämpfenden« (ebd.: 19) aufheben. Wenn eine Handvoll radikaler Linker sich einfach mal mit ein paar Gewerkschafterinnen an einen Tisch setzen würde – so scheint die Hoffnung zu lauten –, dann würde sich der Rest schon ergeben. Wo man zuerst noch wohlwollend unterstellen möchte, dass es in einer solchen Koordinierung doch letztlich um nichts anderes gehen könne als um Verständigung, um eine Auseinandersetzung mit der Gesellschaft, kurz: um Kritik – da wird ein solches Wohlwollen sogleich der Naivität überführt. Denn es läuft dann doch alles auf ein Problem der Vernetzung hinaus, das Bewusstseinsproblem wird vollends auf einen Mangel an Vernetzung reduziert:

> *Damit Solidarisierungsprozesse nicht einfach wieder verpuffen, bedarf es einer Verfestigung der entstehenden Kommunikations- und Koordinationsstrukturen in einer Organisierung, die vor allem als Informations- und Kommunikationsstruktur fungiert* (ebd.: 19).[2]

Wenn aber die Konstitution des Subjekts jener revolutionären Veränderung, von der eingangs die Rede war, »einer bestimmten Form der politischen Auseinandersetzung [bedarf], welche momentan nicht gegeben ist« (ebd.: 7), dann stellt sich die Frage, welche »Kommunikations- und Koordinationsstrukturen« das sind, die da verfestigt werden sollen. Dass die AKK von einem »Sprung« in die Praxis spricht, passt wie die sprichwörtliche Faust aufs Auge, weil es innerhalb des Analyseteils eben gerade *nichts* gibt, das zur Praxis drängen würde.[3] Der Widerspruch besteht darin, dass zunächst gerade das Fehlen eines Subjekts der revolutionären Praxis festgestellt wird, während später diese Praxis dann trotzdem als möglich behauptet wird. Vermittelt (beziehungsweise eben gerade nicht vermittelt) werden die beiden Seiten dieses Widerspruchs durch einen Sprung.

Klar: Die Alternative zu einem solchen Sprung würde schlicht Resignation bedeuten, und das ist beim besten Willen keine Alternative, der ich das Wort reden möchte. Der Fehler der AKK liegt daher, so lässt sich nun präzisieren, nicht in der Parteinahme für den Sprung (das heißt gegen die Resignation), sondern darin, dass sie den Sprung zwar als solchen erkennen (und benennen), aber die Tatsache, dass es sich momentan eben um einen Sprung handeln *muss* – einen Sprung von der immanenten in transzendente Kritik –, nicht ihrerseits als Moment in die Kritik der Verhältnisse aufnehmen. Dadurch wird die Einsicht in die Verstelltheit der Praxis, die heute der Ausgangspunkt jeder Praxis sein müsste, letztlich wieder kassiert. Wo es zunächst aussieht, als würde der Widerspruch benannt und durchgehalten – die Praxis ist unmöglich und kann doch möglich *werden* –, da wird im Augenblick des Sprungs schlicht eine Seite des Widerspruchs (die Unmöglichkeit nämlich) durchgestrichen. Leider scheut die AKK damit vor der naheliegenden Konsequenz eben doch zurück, die da wäre: Bis auf weiteres sind wir ohnmächtig. Yes, we're fucking screwed. (Was übrigens nicht heißt, dass das so bleiben muss oder gar *soll*, im Gegenteil.)

Damit allerdings erscheint auch die Ausgangsdiagnose, auf der die AKK ihren Strategievorschlag aufbaut, in einem anderen Licht. Es zeugt nicht von politischer Urteilskraft, sondern geradezu von Fahrlässigkeit, wenn jemand in einer gesellschaftlichen Konstellation, in der die kommunistische Linke marginalisiert ist und sich allerorten materielles und geistiges Elend breitmacht, davon ausgeht, dass eine Erhebung der Massen automatisch zu einer Verbesserung der Verhältnisse führen würde – und nicht etwa auf direktem Weg in Konterrevolution und Barbarei. Nun ist der Übergang in die befreite Gesellschaft *grundsätzlich* keine einfache Sache, und das wäre er auch nicht, wenn die Ausgangssituation heute günstiger wäre. Deswegen lohnt es sich auch, sozusagen als Flaschenpost an spätere Generationen von Kommunistinnen, Überlegungen darüber anzustellen, wie der Übergang zu bewerkstelligen wäre – Überlegungen zur revolutionären und unmittelbar postrevolutionären Situation und dazu, wie die Solidarität, die in ihr aufscheint, sich in die befreite Gesellschaft retten ließe, wie sie sich radikalisieren und zugleich auf Dauer stellen ließe. Einen solchen Text jedoch als *immanente* Kritik auszugeben – mit der man in Marx'scher Tradition versucht, »die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im Schoß der zusammenbrechenden Bourgeoisiegesellschaft entwickelt haben« (MEW17: 343) – funktioniert nur, indem man die Ohnmachtsdiagnose, mit der man gestartet ist, auf ein Lippenbekenntnis reduziert, denn solche »Elemente der neuen Gesellschaft«, wo sollen sie sein?

Wenn die Ohnmacht nahezu total ist, dann gibt es für die ›Linke‹ (unterstellen wir einmal, dass es sie noch gibt) allerdings wenig andere Optionen als die, die die AKK vorschlägt. Diese zwei anderen Optionen lauten, in aller Kürze, folgendermaßen: 1) *Rückzug in den berühmten Elfenbeinturm:* Kritik üben, 100-prozentiger Wahrheitsanspruch, keine Praxis, keine Kompromisse. 2) *›Einfrieren‹ der revolutionären Idee:* weiter Theoriearbeit und Kritik leisten, aber in der Praxis durchaus Kompromisse machen, weil es zunächst Abwehrkämpfe zu kämpfen gibt; zunächst (etwa zusammen mit Sozialdemokraten, Liberalen, Konservativen und so weiter, die Liste ließe sich fortsetzen...) das Bestehende gegen Schlimmeres verteidigen, weil man weiß, dass für die einzig wahre, revolutionäre Praxis die Zeit gerade nicht reif ist – in der Hoffnung, vielleicht in einem undefinierten Später die Kritik ›auftauen‹ und zur revolutionären Praxis zurückkehren zu können.

Nun – wenn die anderen Optionen so aussehen (Mischformen nicht ausgeschlossen), dann ist besagte dritte Option, die die AKK vertritt, tatsächlich ungemein attraktiv. Dass man so tun möchte, als ob revolutionäre Praxis gerade unmittelbar auf der Tagesordnung oder wenigstens am Horizont stünde, ist nachvollziehbar, gerade weil sich heute eine solche Praxis nicht abzeichnet und man dennoch um die Möglichkeit des Kommunismus weiß; weil man dennoch nicht verzweifeln, die Hoffnung nicht verlieren möchte. Nur: Wenn man dieses Märchen am Ende wirklich glaubt, dann betrügt man sich selbst und opfert die Wahrheit der Praxis (oder zumindest der Illusion einer Praxis). Diese Wahrheit – sie ist bitter, aber auf sie müsste kommunistische Theorie heute zuallererst reflektieren – lautet, dass wir uns momentan nicht in einer Situation befinden, in der derartige Überlegungen und Strategievorschläge unmittelbare Relevanz hätten.

Felix Lang

*.lit

ANTIFA KRITIK UND KLASSENKAMPF (2015): *Der kommende Aufprall Auf der Suche nach der Reißleine in Zeiten der Krise.* URL: http://akkffm.blogsport.de/images/DerkommendeAufprall_web.pdf [01.10.2018].

MARX, KARL (1871): *Der Bürgerkrieg in Frankreich.* Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation. In: MEW17: 313–365.

*.notes

1 Die Details lassen sich natürlich im Originaltext der AKK viel besser nachlesen, deswegen möchte ich der geneigten Leserin hier eine allzu ausführliche Nacherzählung ersparen (AKK 2015).

2 Eine detailliertere Darstellung der weiteren Vorschläge (Vernetzung zwischen Politgruppen und sozialen Kämpfen, überregionale Koordinierung, »Aufbau eines Büros zur organisatorischen Unterstützung der Beteiligten«) würde hier den Rahmen sprengen, das lässt sich im Papier der AKK (2015) nachlesen.

3 Nun ja, nicht *Nichts*: Bedürfnisse schon, aber keine Akteure, deren Handeln irgendwie ins Gewicht fallen würde.

ANMERKUNGEN ZU ›DER KOMMENDE AUFPRALL‹

Der *Marxismus* ist eine Ideologie. Die *Marxsche* Theorie dagegen wahr. Nur steht sie nirgendwo geschrieben. Es ist eine weltweite Tatsache, dass die Menschen unglücklich sind, weil sie tagtäglich arbeiten und Geld verdienen müssen, und die Frauen nur mit einem Partner schlafen dürfen. Nicht nur deshalb müssen nach *Marx* die Arbeit aufgehoben, das Geld abgeschafft und das Patriarchat aufgehoben werden.

DER STAAT IST DAS GELD DER WARE KAPITAL.

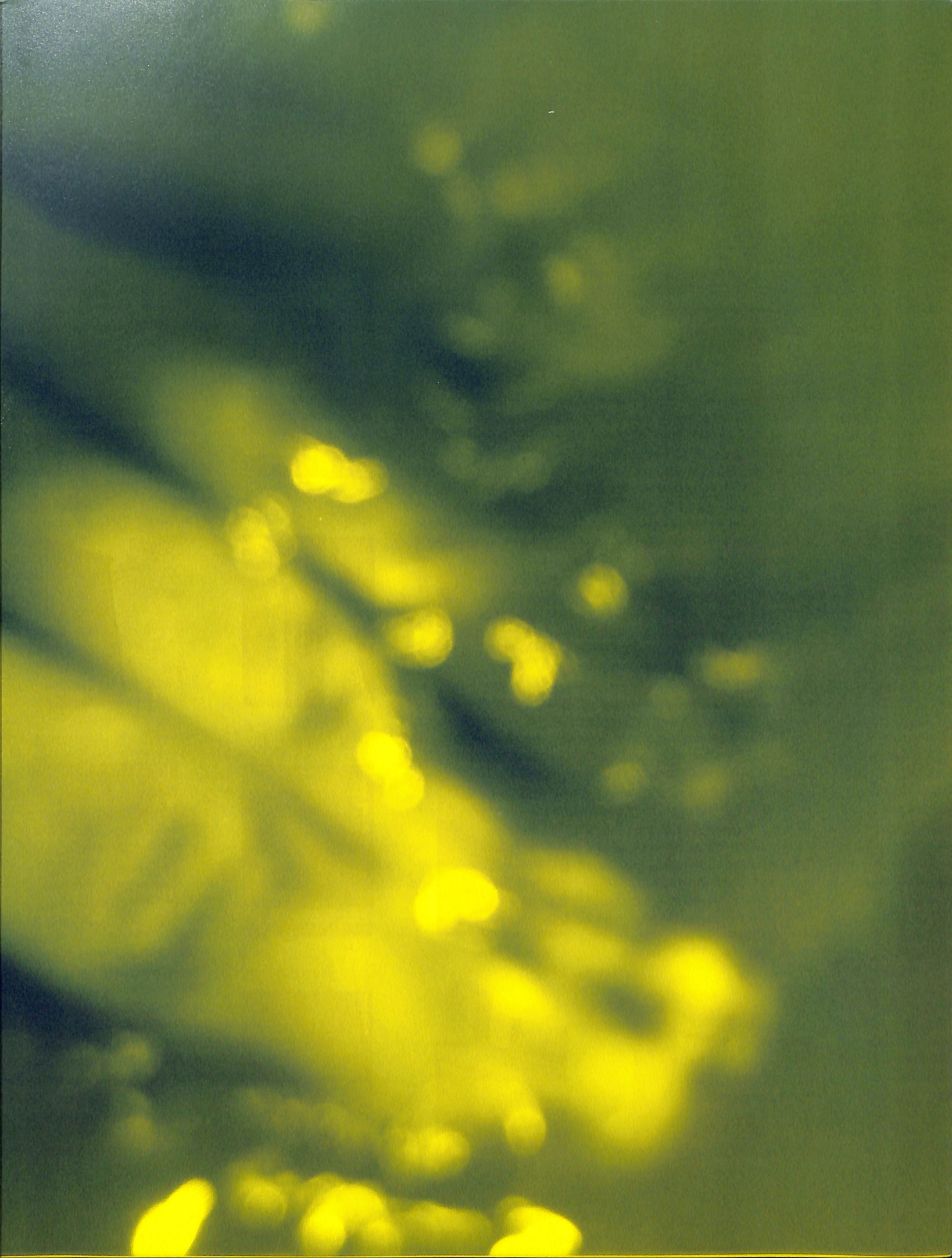
Sohn-Rethel glaubte in der Wertform das revolutionäre Subjekt entdeckt zu haben. Das ist auch richtig, nur ist die Wertform, das heißt letztlich: das Geld, das Subjekt der bürgerlichen Revolution, also die Grundlage des Kapitalismus.

Marx konnte nach *Krahl* keine Bedingungen einer sogenannten proletarischen Revolution angeben, und hat sich dabei an die Poesie und Verlaufsform der bürgerlichen Revolution orientiert. Dazu gehört auch das Ziel einer Diktatur des Proletariats, was hiermit und heute nach den Erfahrungen mit sogenannten kommunistischen Revolutionen hinfällig ist. Dagegen steht die Räterepublik (auch im Anschluss an die *Pariser Kommune*) auf der Tagesordnung.

Die Studentenbewegung der 1960er Jahre war, kann im Nachhinein gesagt werden, idealistisch, weil sie Ideen verwirklichen wollte. Ideen und Vorstellungen sind aber nach *Marx'* Theorie passé. An ihre Stelle müssen Gedanken treten, also, nach *Marx'* Praxisbegriff: Denken, Sprechen und Handeln, und das gleichwertig.

Und das heißt auch, dass von jeglicher Gewalt Abstand zu nehmen ist.

W. Neumann



diskus

diskus
KOLLEKTIVITÄTEN

STADT STATT STADT
diskus

diskus
...wenn man
trotzdem lacht.

diskus
Studieren
nach Auschwitz

diskus
Take your Time

diskus
Jenseits des Hauptwiderspruchs
...die Nebenwidersprüche antworten
uns Ganze!

diskus
fun factory

diskus
... singing
in
the
rain

diskus

diskus
SÜPER

diskus

diskus
bzw 2
beziehungsweisen

diskus
bzw

diskus
KLASSEN
mASSEN
sitzen
LASSEN

diskus

diskus

diskus
Gegen
hegemonie

diskus
frankfurt_m
map your town

abo? backissues?
Alte Ausgaben gibts bei uns auf Nachfrage, das Abo mit 4 Ausgaben ebenso.

diskus
Mertonstraße 26-28
60325 Frankfurt

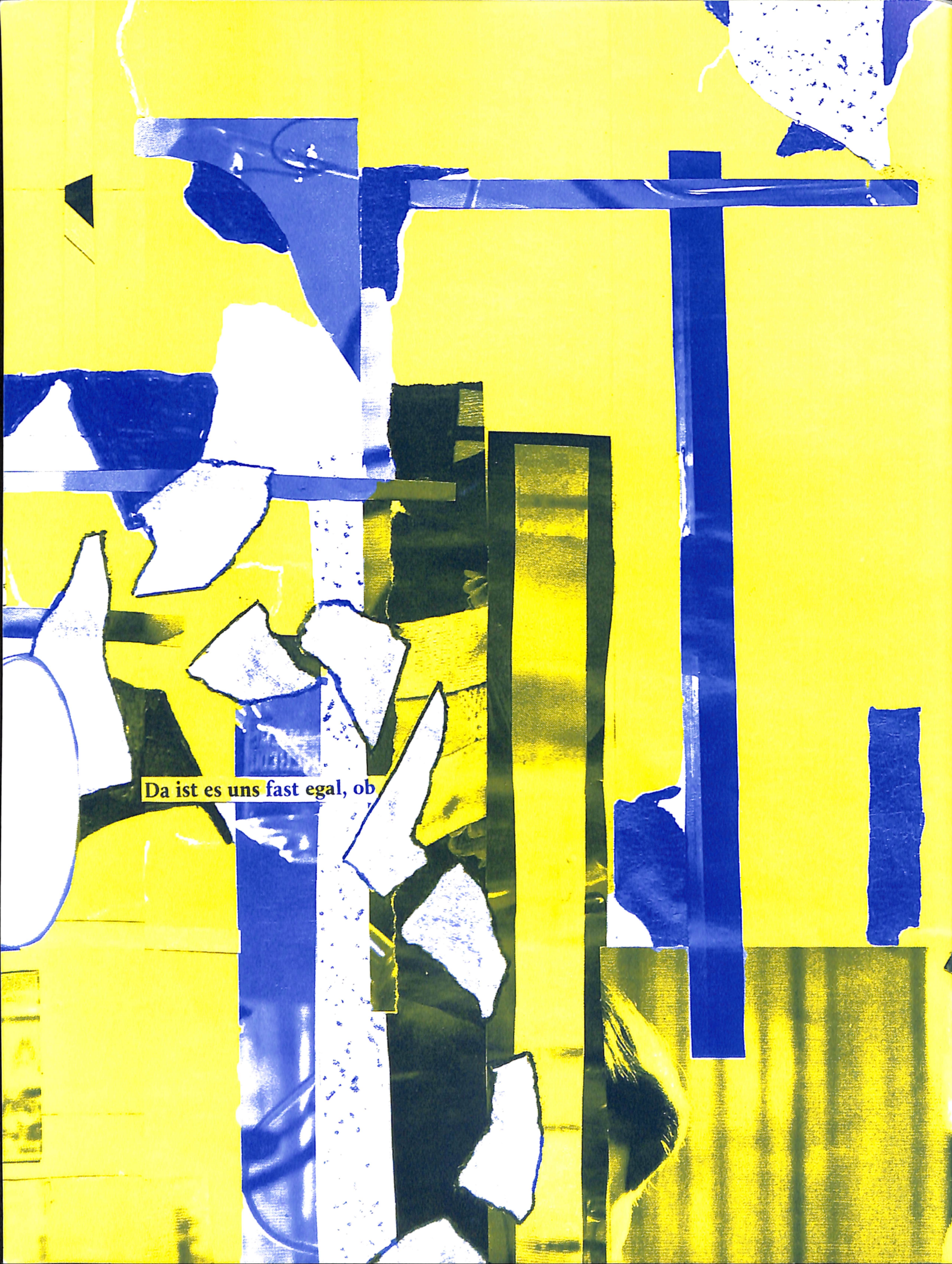
IMPRESSUM

diskus. Frankfurter Studierendenzeitschrift
Heft 1.18, Dezember 2018, 57. Jahrgang
***.address:** Mertonstraße 26-28, 60325 Frankfurt,
Mittwochs 20 – 22 Uhr
***.mail:** diskus@copyriot.com
***.www:** diskus.copyriot.com

Herausgeber_innen: Christian Sperneac-Wolfer, Christoph Sommer, Hannah Hecker, Jonas Balzer, Jasmin Klotz, Patrick Korchmar, Stella Schäfer
Diskus-Redaktion: Christian Sperneac-Wolfer, Christoph Sommer, Hannah Hecker, Jonas Balzer, Jasmin Klotz, Patrick Korchmar, Stella Schäfer, Felix Lang, Thomas Hirschlein
Gestaltung & Satz: Institut für Gebrauchsgrafik, Frankfurt am Main & Helena Wunderer
Bilder: Stylianos Papavasiliou / Institut de Destabilisation / s.papavasiliou@gmx.de (S. 16, 26, 51, 77)
Sensible Date / »Da ist es uns fast egal, ob« (Cover)
Ardesia Calderan (S. 2, 12, 23, 31, 32, 36, 42, 74, 81)
Maximiliane Fischer (S. 60, 65)
Markus Dinig (S. 59)

Druck: Kartenhaus Kollektiv Grafische Dienste GmbH, Regensburg
Auflage: Viertausend
Erscheinungswechsel: Zweimal im Jahr
Preis: Bis Offenbach gratis

Namentlich unterzeichnete Beiträge liegen in der Verantwortung der Autor_innen


Da ist es uns fast egal, ob